
NIV. OF
RONTO
BRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-SIXIÈME ANNÉE

LI

(JANVIER A JUIN 1901)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LI

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUES GÉNÉRALES ET REVUES CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

CORRESPONDANCE

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA

MORALE ANCIENNE ET LA MORALE MODERNE

I

Le temps n'est plus où l'histoire de la philosophie était considérée comme devant fournir des arguments à l'appui des opinions contemporaines. Elle est désormais une science distincte, ayant son objet propre qui est l'étude directe et objective des systèmes, mettant en lumière les différences qui les séparent des doctrines modernes aussi bien que les ressemblances. Toutefois, même ainsi envisagée, l'histoire des doctrines philosophiques peut rendre à la philosophie d'autres services que ceux qui, jadis, lui étaient demandés. D'abord, en définissant avec précision les caractères distinctifs de chaque doctrine, elle permet au philosophe moderne, grâce aux fréquentes oppositions qu'il découvre, de prendre une conscience plus nette de ses propres théories. D'autre part, il peut arriver, qu'en pénétrant ainsi, plus à fond, dans la pensée des anciens philosophes, on soit conduit, sur bien des points, à modifier ses propres idées. Avant d'aborder l'objet de la présente étude, nous voudrions présenter quelques exemples du genre d'influence que pourrait exercer, sur la pensée moderne, l'étude des philosophes anciens.

Commençons par l'idée de Dieu. Il semble que le mot Dieu, ou ses équivalents, ait dû être pris par tous les philosophes à peu près dans le même sens. S'il est une idée qui passe, en ce qu'elle a d'essentiel, pour être commune à tous les esprits, c'est bien l'idée de l'Être suprême. Cependant, dès que l'on compare l'idée que se sont faite de la divinité les philosophes de la Grèce à celle des modernes, il est aisé d'apercevoir entre l'une et l'autre des différences si profondes qu'une véritable opposition en résulte. En effet, deux caractères, pour n'en point citer d'autres, font absolument défaut dans la théologie grecque : et ce sont précisément ces caractères qui, chez les modernes, sont jugés inséparables de l'essence divine : l'infinité, la toute-puissance. Jamais, dans la philosophie grecque — la chose est hors de doute, — et pas plus chez les Stoïciens

que chez Platon, l'infini n'a été considéré autrement que comme une imperfection, un non-être. La religion grecque plaçait au-dessus de Zeus un *Fatum* qui réglait toutes ses actions et limitait sa puissance. Les philosophes grecs, de même, ont toujours subordonné la divinité à un principe intelligible (Platon) ou l'ont identifiée, soit à l'intelligible (Aristote), soit à la loi de l'univers (Stoïciens). Il faut arriver jusqu'à Plotin, c'est-à-dire à l'époque où se fait sentir l'influence orientale, pour que l'Infini devienne un attribut positif et que l'Être suprême soit conçu non plus comme une intelligence rigoureusement déterminée, mais comme une activité dont rien ne limite ni ne conditionne la puissance. Tandis que, pour la pensée grecque, la divinité se rapproche de la pure intelligence, la pensée moderne la conçoit surtout comme une volonté pure. On le voit bien chez Descartes et Spinoza. Dès lors, il est impossible de soutenir que le développement de l'idée moderne de Dieu se soit fait par évolution : c'est plutôt, ici, « révolution » qu'il faut dire. Entre les deux conceptions, il n'y a point, tant s'en faut, identité foncière, mais opposition véritable. Il est permis de penser — et c'est d'ailleurs l'opinion généralement admise — que cette révolution marque un grand progrès. Sans doute, il ne viendrait à l'esprit de personne d'essayer un retour à la conception des Grecs.

Autre exemple. Il peut, à première vue, paraître que le mot de *matière* et ses équivalents soient pris à peu près dans le même sens par tous les philosophes. Si l'on y regarde de près, il n'en est véritablement rien. La matière n'est pas aux yeux des anciens comme à ceux des modernes identique aux corps, puisqu'il est chez les philosophes anciens une matière intelligible et qu'ils définissent toujours le corps un composé de matière et de forme.

De plus les modernes ne conçoivent pour ainsi dire jamais la matière sans l'étendue. Si la célèbre définition cartésienne qui réduit à l'étendue l'essence de la matière, ne compte guère, aujourd'hui, de partisans, il n'est cependant aujourd'hui presque personne qui parlant de la matière ne songe à l'étendue. Ce n'est pas tout. Le propre de la conception moderne de la matière est de l'envisager comme un être, une chose, une « substance » ; chez les anciens, elle était une limite, une réalité fuyante, indéterminée, une négation, un non-être. Ici encore, on le voit, les deux idées sont aussi opposées que possible. Cependant depuis Descartes les idées des modernes sur cette question se sont peu à peu modifiées. On s'est aperçu que cette prétendue chose ou substance échappait aux prises de l'entendement aussi bien qu'aux constatations de l'expérience. Avec un Leibnitz et un Kant, davantage encore avec les idéalistes du siècle

actuel, on s'est rapproché d'une conception qui pour n'être pas identique à celle des anciens s'en rapproche cependant d'une façon incontestable. Le développement de la pensée humaine se manifeste ici, beaucoup moins par la suppression d'une idée ancienne que par une sorte de retour vers cette idée.

Si, maintenant, de ces considérations et de ces exemples d'ordre métaphysique, on passe à la morale, on retrouve encore, mais cette fois singulièrement plus marquée, la même opposition. Cette opposition porte sur les problèmes les plus essentiels de la science morale.

En effet, s'il est une idée qui semble fondamentale puisqu'elle entre souvent dans la définition même de la morale, c'est l'idée d'obligation, de devoir. Nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale la science du devoir, et notre esprit moderne ne conçoit même point une morale qui ne tracerait pas à chacun sa ligne de conduite, ne lui formulerait pas certains préceptes auxquels il est tenu d'obéir. Cependant, si l'on veut bien y prendre garde, cette idée est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec, que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer. Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Ni en grec ni en latin ne se trouve une expression que l'on puisse traduire par « loi morale » et, si parfois se rencontre dans les écrits des philosophes anciens l'expression de « loi non écrite, » νομος ἀγραφος, ou de « loi innée », il suffit de lire attentivement les textes pour s'apercevoir que le terme νομος est pris au sens ordinaire de « coutume » et d'« usage ».

Cependant la langue morale des Grecs était riche en distinctions subtiles, et soit dans l'*Éthique à Nicomaque*, soit surtout dans la morale des Stoïciens, les nuances les plus délicates entre les diverses vertus ont trouvé, pour les rendre, des termes appropriés.

Quand Cicéron, s'inspirant de Panétius, traite des *Officia*, on sait que le second livre de cet ouvrage est consacré à l'étude de l'utile. Et ce seul exemple suffit à montrer combien est grande, entre les anciens et les modernes, la différence des points de vue. Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale se présente toujours comme une « parénétique » : elle donne des conseils, non des ordres. Et les longues listes de devoirs envers soi-même et envers autrui qui remplissent les traités modernes sont remplacés, chez les anciens, par des tableaux ou des portraits. On nous y représente l'idéal du sage, on nous y offre des modèles, en nous conviant à les imiter. Entre l'idéal et le

réel, le rapport n'est pas celui du commandement à la soumission, mais du modèle à la copie, de la forme à la matière. Ainsi, nulle idée de devoir, ni de ce que nous appelons obligation, dans la morale des philosophes grecs. D'ailleurs, il n'en pouvait être autrement : la chose est facile à comprendre. En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente.

Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent : mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage?

Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite.

De même que l'idée de devoir, les idées connexes, celles-là mêmes qui, pour la philosophie moderne, sont presque toute la morale, manquent entièrement à la philosophie ancienne. Un moderne ne songerait pas à fonder une morale sans faire appel à la conscience, sinon pour en tirer, comme on le fait souvent, la morale tout entière, du moins pour l'expliquer, en tout cas pour lui assigner un rôle considérable. Cependant, pas plus que le mot « devoir », celui de conscience n'a d'équivalent dans les langues grecque et latine. En vertu de la disposition si naturelle qui porte tous les historiens à retrouver, chez les anciens, leurs propres points de vue, à les interpréter d'après leurs doctrines, quand on rencontrait, chez les Stoïciens, par exemple, le mot συνείδησις, ou, chez les Latins, le mot *conscientia*, on se plaisait naguère à leur donner une signification toute voisine du sens attaché par les modernes au terme conscience. Mais un peu d'attention suffit pour s'apercevoir qu'entre les vocables anciens et les idées qu'on s'efforce d'y retrouver il n'est décidément rien de commun. Ce n'est jamais en regardant en lui-même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformité à la nature, nullement dans une loi interne et dans la conformité à cette loi que la philosophie grecque cherche

le bien. Un peu de réflexion suffit, d'aillenrs, à nous convaincre que c'est là encore une conséquence toute naturelle du point de vue précédemment indiqué. Là où l'idée de devoir fait défaut, il ne saurait être question d'ordres prescrits par la conscience. Ainsi encore la vertu est définie tout autrement, selon qu'on se place au point de vue moderne ou au point de vue antique. Au point de vue moderne, la vertu est l'habitude d'obéir à une loi nettement définie et d'origine suprasensible. Du point de vue ancien, elle est la possession d'une qualité naturelle.

Pour les mêmes raisons, les autres concepts moraux qui nous sont le plus familiers ne figurent pas dans les morales de l'antiquité grecque. Il y a place pour l'erreur ou la faute. Il n'y en a point pour le « péché » au sens très particulier que nous donnons à ce terme, entendant par là une infraction consciente à une loi intérieure. Les idées de mérite et de démérite avec les nuances très particulières que notre morale moderne donne aux mots qui les expriment font aussi défaut. Il ne s'agit jamais chez les Grecs que de ce qui est ou n'est pas digne de louange. Chose plus surprenante encore pour un moderne, la notion de responsabilité morale leur est étrangère : ils n'ont pas de terme pour la rendre. Ce n'est pas que le problème de la liberté n'ait donné lieu à des discussions mémorables chez les Épicuriens, entre autres, et surtout chez les Stoïciens. Mais, si l'on veut bien y prendre garde, ils ont posé le problème tout autrement que nous. Quand ils s'appliquent à prouver que l'homme est libre, ils ne cherchent pas précisément à montrer que ses actions émanent de lui, qu'il doit en subir les conséquences bonnes ou mauvaises. Leur préoccupation est bien plutôt de montrer comment l'homme peut se soustraire à la fatalité extérieure, réaliser le souverain bien, c'est-à-dire atteindre à la vie heureuse. Dire que l'homme est libre, quand c'est un philosophe grec qui parle, équivaut à reconnaître que le bonheur est à la portée de chacun.

Que l'on soit Épicurien ou Stoïcien, il n'importe : prouver la liberté, c'est établir, contre Aristote, que la félicité ne dépend pas de conditions extérieures soustraites à notre vouloir; mais qu'il est en notre pouvoir de l'obtenir. Tel est le sens des expressions célèbres : « les choses qui dépendent de nous », τὰ ἐφ'ἡμῖν, « les choses qui ne dépendent pas de nous », τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν.

Enfin, et plus que tout le reste, ce qui creuse un abîme entre les deux morales, c'est que, dans la morale grecque, l'idée de l'immortalité ou de la vie future ne joue aucun rôle. Il ne pouvait en être autrement, puisque le problème essentiel, on doit même aller jusqu'à dire le problème unique est celui du bonheur, entendons le bonheur

terrestre et dans les conditions de la vie présente. Si l'on admet, par hypothèse, que la morale enseigne aux hommes les moyens de réaliser le souverain bien, lequel équivaut au bonheur, il n'est rien à chercher au delà : tout bien ultérieur ne pourrait être que surérogatoire. Et telle est précisément l'hypothèse dans laquelle se sont placées, sans exception, toutes les morales anciennes. Ce sont les modernes qui, sous l'influence du christianisme, ont considéré le monde actuel comme mauvais, la nature comme corrompue, et qui, par suite, ont désespéré du bonheur ici-bas. Les Grecs, étrangers à cette désespérance, sont restés essentiellement optimistes. Ils croyaient à la bonté de la nature : pour être heureux, il suffisait de se conformer à l'ordre naturel. Les Épicuriens même disent en parlant de la nature : *amantissima nostri natura.* Il n'est pas exagéré de dire que la morale telle qu'on l'enseigne le plus souvent aujourd'hui repose tout entière sur la croyance à la vie future. Cette croyance disparue, elle s'effondrerait. On ne se désintéresse du bonheur dans la vie présente qu'à la condition de retrouver dans l'autre monde un bonheur plus grand et plus sûr. C'est l'ajournement d'une espérance bien plutôt qu'une renonciation. Rien de pareil dans la philosophie grecque, puisque le bonheur humain ne diffère pas du souverain bien.

On objectera peut-être que les Grecs n'ont point toujours, et tant s'en faut, rejeté la croyance à la vie future. Nous répondrons que cette croyance fait, à la vérité, partie de leur religion. Mais ce n'est point de religion qu'il s'agit dans la présente étude : nous parlons seulement des doctrines philosophiques. Or, que dans la morale épicurienne, pour citer un premier exemple, le dogme de l'immortalité de l'âme n'ait point de place, cela est par trop évident. Passons aux Stoïciens proprement dits : nulle différence à cet égard. Sénèque, à vrai dire, semblera faire exception, mais Sénèque n'est pas un pur stoïcien. Au surplus, s'il admet la vie future, il admet aussi le dogme stoïcien de la conflagration générale suivie de la palingénésie. L'immortalité stoïcienne n'aurait dès lors rien de commun avec ce que les modernes, par ce mot, ont coutume d'entendre. De même encore, malgré les efforts d'un grand nombre d'historiens pour trouver chez Aristote une doctrine de la vie future, c'est là un paradoxe, qu'aujourd'hui personne n'oserait soutenir sérieusement. Resterait Platon. Nous sommes loin de contester que Platon ait cru justifier l'immortalité de l'âme, et l'argumentation du *Phédon* ne nous paraît aucunement mythique : nous estimons qu'elle veut être prise au sérieux. Mais une chose est certaine : c'est la possibilité d'exposer tout entière la morale de Platon, ses idées sur la justice,

sa doctrine de la vertu, sa théorie du souverain bien, sans faire intervenir la croyance à l'âme immortelle. Le dixième livre de la *République* est, à cet égard, tout à fait significatif. C'est seulement après avoir défendu la justice pour elle-même, après en avoir fait la condition nécessaire et suffisante du bonheur, que Platon affirme, par surcroît, qu'elle est en outre récompensée dans un autre monde. Dans le monde présent, elle se suffit pleinement à elle-même. Ainsi la croyance à la vie future, même chez Platon, est une croyance qui s'ajoute à la morale et peut, conséquemment, en être détachée.

II

Nous pouvons donc tenir pour acquis que la conception morale des philosophes grecs et celle des philosophes modernes diffèrent *toto cœlo*. En présence de cette diversité ou plutôt de cette opposition, on peut prendre deux partis. On peut dire d'abord, et c'est l'opinion qui a généralement prévalu, que cette morale antique n'est qu'une morale inférieure, très imparfaite, une ébauche de morale, sensiblement au-dessous de la nôtre, inspirée par la tradition judéo-chrétienne, et qu'il est entre les deux morales une différence analogue à la différence plus haut signalée entre l'idée grecque et l'idée judéo-chrétienne de Dieu. On concevrait alors la morale antique comme abrogée par la morale moderne, qui seule mériterait le nom de morale. Et c'est pourquoi les modernes s'entendent pour la définir la science du devoir ou la recherche de la règle des mœurs. Cette dernière conception nous est devenue si familière, elle est si profondément entrée dans les esprits, que nous oublions de remarquer ce qui en résulte, et qu'elle exclut de la morale tous les philosophes anciens sans exception, depuis Socrate jusqu'à Marc Aurèle, et qu'en fin de compte, elle est une pétition de principe.

Il est une autre attitude à prendre. On peut se demander si, en posant la question dans les termes où l'on a coutume de le faire, les représentants de la morale moderne n'ont point fait une confusion entre le point de vue philosophique et le point de vue religieux ou théologique.

S'il est vrai que l'avènement du christianisme a définitivement fait triompher dans le monde l'idée d'une morale fondée sur un commandement divin, il n'est que juste de remarquer son ancienneté. On la retrouve, plus ou moins explicite, dans toutes les religions primitives, entre autres dans la religion grecque. Sans doute, et bien avant que les philosophes eussent songé à spéculer sur la conduite humaine, les religions avaient accoutumé de dériver les préceptes

de la morale d'une volonté divine, et l'on s'est figuré cette volonté par analogie avec la volonté d'un législateur ou d'un roi. Que l'idée de devoir soit essentiellement une idée religieuse ou de forme religieuse, c'est ce qu'il paraît difficile de contester si l'on songe que c'est seulement au point de vue religieux, et particulièrement au point de vue d'une religion révélée, que peut être présenté avec clarté et défini avec précision le principe du devoir. Dieu, par des intermédiaires ou directement, fait connaître ses ordres. Il s'engage à récompenser ou à punir, selon que ses ordres auront été observés ou transgressés. Le devoir, ainsi entendu, repose sur un contrat : c'est une *dette* et tel est bien le sens véritable et originel du mot devoir. Il y a ainsi comme une alliance entre un Dieu et son peuple, un engagement synallagmatique qui les lie l'un à l'autre. Rien de plus simple ni de plus clair. Rien de plus propre à frapper les imaginations. Cette conception est, d'ailleurs, parfaitement cohérente.

Si, au contraire, on veut définir le devoir en se plaçant à un point de vue purement rationnel et philosophique, on se trouve dans le plus grand embarras. Ce n'est pas le moindre des reproches mérités par la morale de Kant que celui de n'avoir point suffisamment défini le devoir. Kant aurait dû démontrer que cette idée, infiniment respectable, cela va sans dire, n'est pas une idée très anciennement acquise par les hommes et devenue, par l'accoutumance, indiscernable des idées essentielles de la raison ; car si la notion du devoir était une idée essentielle de la raison, une catégorie, un concept *a priori*, on serait dans la nécessité d'expliquer comment elle ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète. Voilà une explication indispensable, omise par Kant. Aussi semble-t-il incontestable que le père de la philosophie critique, comme le lui a très justement reproché M. Fouillée, a eu le tort de ne point soumettre à la critique l'idée fondamentale de sa doctrine. Il lui arrive sans doute de concevoir la volonté comme se donnant à elle-même sa loi, et de parler d'une volonté autonome. Mais pourquoi une volonté, en tant que volonté, se donne-t-elle une loi? Et si elle s'en donne une, ce ne peut être en tant que volonté pure, mais en tant qu'elle est une raison. Or une raison ne saurait se décider qu'en vue du meilleur. Nous voici donc ramenés au point de vue antique. Fonder le bien sur le devoir, faire précéder l'idée du bien de l'idée d'un commandement absolu et injustifié, dire que l'impératif catégorique est en dernière analyse un *sic volo, sic jubeo* ou une consigne arbitraire, c'est une gageure que Kant a bien pu tenter, mais qu'il paraît bien difficile de tenir jusqu'au bout. En tout cas, c'est une question de savoir, et nous n'avons pas du tout la prétention de la trancher dans la présente

étude, si, en posant ainsi le problème, ce grand esprit n'a pas été dupe d'une illusion, et si, voulant constituer une science purement philosophique et rationnelle de la morale, il n'a pas pris pour point de départ une idée toute religieuse que lui suggérait son éducation protestante et qui ne paraît innée que parce qu'elle est consacrée par un grand nombre de générations. Tel est, d'ailleurs, le reproche que Schopenhauer, dans la critique si profonde qu'il a faite de la morale de Kant, indiquait déjà lorsqu'il considérait l'impératif catégorique comme inspiré par le Décalogue. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer, en outre, que, de tous les philosophes, Kant est le seul qui ait posé la question en ces termes. Descartes, ainsi qu'on peut le voir dans ses *Lettres à la princesse Élisabeth*, ne pose pas le problème moral autrement que ne l'avaient posé les anciens philosophes grecs. C'est encore le même esprit qui anime la morale de Malebranche. Quant à Spinoza, il a vu plus nettement que personne la différence que nous avons signalée. Il distingue, en effet, la morale de l'obéissance de la morale philosophique. Ce n'est pas qu'il y ait entre l'une et l'autre une opposition radicale ; bien au contraire, la morale de l'obéissance, celle qui fait dépendre toutes les règles de la conduite humaine d'un ordre de Dieu, est l'expression de la morale véritable, mais appropriée au vulgaire, mise à la portée de l'*imagination*. Les mêmes actions qui sont bonnes ou mauvaises au point de vue absolu, le sont encore au point de vue relatif. Les deux morales se suivent et se correspondent à peu près comme un corps est suivi par l'ombre qu'il projette.

« Car dit-il la nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance ; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison ; on ne peut y parvenir que par une révélation confirmée par des signes. Ainsi, avant la révélation, personne n'est tenu d'obéir au droit divin qu'il ne peut pas ne pas ignorer. Il ne faut donc aucunement confondre l'état naturel et l'état de religion ; il faut concevoir le premier sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l'avons déjà fait voir en confirmant notre doctrine par l'autorité de Paul. Ce n'est pas seulement à cause de notre primitive ignorance que nous concevons que l'état naturel a précédé le droit divin révélé, mais aussi à cause de l'état de liberté où naissent tous les hommes. En effet, si les hommes étaient tenus naturellement d'obéir au droit divin, ou si le droit divin était un droit naturel, il eût été superflu que Dieu fît alliance avec les hommes et les liât par un pacte et par un serment. » (*Traité théologico-politique*, ch. XVI, p. 561, t. I, édition Van Vloten.)

Et ailleurs : « Pour ce qui est de la loi divine naturelle, dont la sub-

stance est, selon moi, qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de foi, dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature. L'amour de Dieu en effet, ce n'est pas l'obéissance : c'est une vertu que possède nécessairement tout homme qui connaît Dieu. Or l'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. Or comme, d'une part, nous ne connaissons pas la nature de la volonté de Dieu et que, de l'autre, nous sommes certains que tout ce qui arrive arrive par la seule puissance de Dieu, il s'ensuit que la révélation seule peut nous dire si Dieu entend recevoir certains honneurs de la part des hommes à titre de souverain.

« Ajoutez à cela que nous avons démontré que les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause ; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit, deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir, puisque, d'un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins tant que nous en ignorons la cause, et que, de l'autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois. » (*Auctoris Annotationes in tract.* XXXIV, p. 626. Édit. Van Vloten.)

Et dans un autre passage : « ... La philosophie et la théologie doivent être séparées l'une de l'autre... sans que l'une soit la servante de l'autre... chacune est maîtresse paisible dans sa sphère... J'ai montré... les absurdités, les inconvénients et les malheurs qui ont résulté de ce que les hommes ont confondu étrangement ces deux puissances, n'ont pas su les séparer et les distinguer avec précision l'une de l'autre... Nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle comprendre que la simple obéissance, ce soit la voie du salut, puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière, que la raison ne peut atteindre : il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. » (*Ibidem*, ch. XV, p. 557.)

De même encore le XVIIIe siècle tout entier s'est inspiré de la morale antique. Malgré le célèbre passage de Rousseau sur la conscience, même dans Rousseau, c'est toujours de vertu qu'il s'agit, non d'obligation. Et quand les philosophes du siècle dont est Rousseau abusaient du mot de vertu au point de l'avoir sans cesse

à la bouche, ils étaient l'écho de Sénèque et de Plutarque. C'est au nom des principes de la morale antique que s'est faite la Révolution française. C'est seulement avec Kant et ses successeurs français et écossais que le point de vue de la morale religieuse s'est substitué aux conceptions purement rationnelles des Grecs. Par l'effet d'une singulière transposition, nous inclinons aujourd'hui à considérer la forme actuelle de la morale fondée sur l'obligation comme la forme traditionnelle et classique. Cette morale résulte, au contraire, d'une innovation qui date des premières années du XIXe siècle et qui est l'œuvre de l'École éclectique. Il faut bien le dire, les philosophes qui se sont efforcés de diverses manières de rattacher directement les lois de la morale aux lois de la nature restaient fidèles à la grande tradition philosophique.

III

Étant donné qu'il est deux manières de comprendre les rapports de la morale ancienne et de la morale moderne — nous avons dit lesquelles, — si l'on se prononçait pour la seconde, il faudrait concevoir la morale tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre et, en quelque sorte, la laïciser. Devenue purement philosophique, c'est de la raison seule et de l'expérience qu'elle relèverait. Elle resterait en dehors de toute tradition ou révélation. On laisserait à la religion ce qui appartient à la religion. Les idées d'obligation, de devoir et celles qui s'y rattachent seraient éliminées, ne trouvant point de place dans une morale purement scientifique et rationnelle. Sans manquer au respect dû à ces idées, sans méconnaître à aucun degré leur valeur et leur autorité, sans contester même qu'elles sont peut-être pratiquement indispensables à la conduite des hommes, on reconnaîtrait néanmoins que c'est sous une tout autre forme que, prises en elles-mêmes, la raison et la science doivent envisager les principes de la morale. En effet, pour la raison et la science, le but suprême de toute recherche éthique doit être le bien, le souverain bien entendu comme l'entendaient les Grecs, inséparable du bonheur. Il n'y aurait d'ailleurs, ainsi que le remarquait si profondément Spinoza, aucune contradiction pour le fond entre la morale rationnelle et la morale théologique. On retrouverait dans l'une ce qui est dans l'autre. Ce serait une seule et même vérité exprimée sous deux formes différentes. Il y aurait, non pas deux morales, mais une seule morale présentée d'une part telle que la conçoivent la raison

et la science, d'autre part telle que se la représentent plus facilement l'imagination et la croyance populaires.

Si cette manière de comprendre les rapports de la morale et de la théologie en les distinguant sans les opposer est préférable à celle qui confond la science et la théologie, ce n'est pas le moment de l'examiner. Il y faudrait trop de temps et aussi des recherches trop longues. Car c'est l'œuvre même de la constitution de la morale qui est ici en cause. Nous avons voulu seulement dans le présent travail appeler l'attention sur un aspect trop négligé du problème moral.

A l'époque où nous sommes, on cherche de tous côtés et dans tous les pays à constituer une doctrine morale, satisfaisante pour l'esprit et présentant un caractère scientifique. Dans notre enseignement en particulier, et à mainte reprise, il s'est manifesté quelque incertitude et même une sorte de désarroi. On n'enseigne plus dans son intégrité la morale de Kant, et la morale que nous a léguée l'école éclectique, combinant des éléments kantiens avec des éléments anciens, ne présente peut-être pas toute la cohésion désirable. On en trouverait la preuve dans le livre, d'ailleurs très beau, de Paul Janet : *la Morale.*

Dans cette mêlée un peu confuse d'idées et de doctrines qui ne sont point encore parvenues à se dégager nettement, il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler qu'il a existé autrefois une doctrine morale étrangère aux idées directrices de notre morale d'aujourd'hui et que cette doctrine a suffi, pendant une longue suite de siècles, à l'élite de l'humanité. Les modernes en ont condamné les idées essentielles : peut-être l'ont-ils fait trop sommairement, peut-être y a-t-il là un procès à reviser.

Bien entendu, il ne saurait être question de revenir purement et simplement à la morale ancienne. On ne remonte pas le cours de l'histoire. Mais ce ne serait point la première fois que l'esprit moderne trouverait profit à se rapprocher de l'esprit ancien et à revenir, après un long détour, à des points de vue abandonnés depuis longtemps. Nous en donnions un exemple au début même de cette étude.

Si les Grecs anciens n'ont peut-être achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai de la morale. Peut-être après tout, ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Ethique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle.

VICTOR BROCHARD,
de l'Institut

LA

DÉFINITION DE L'INDIVIDU

Il est certainement facile de se passer, dans le langage courant, d'une définition rigoureuse de l'*individu*. C'est là un mot que l'on a l'habitude d'employer sans cesse pour représenter des corps vivants quels qu'ils soient, sans spécifier aucunement la nature simple ou complexe de ces corps.

Mais dans la langue biologique, il est dangereux de conserver des expressions non définies; on est tôt ou tard amené à employer ces termes dans des discussions théoriques qui prennent, par suite, un caractère d'obscurité éminemment regrettable. Cela est arrivé en particulier pour le mot individu, car, tout en avouant que ce mot n'est pas défini, les biologistes s'en servent comme de quelque chose dont ils connaissent la signification; et en effet, même dans le langage courant, nous sentons obscurément que cette expression représente une idée assez nette, et que nous ne savons pas exprimer...

C'est toujours la même chose qui arrive quand, empruntant un mot à l'histoire naturelle de l'homme, nous le transportons sans précaution dans celle des animaux inférieurs; évidemment, quand il s'agit de l'homme, nous savons très bien ce que représente le terme *individu*; un individu, c'est un homme, et voilà tout, et nous *savons* (!) ce que c'est qu'un homme. Tout au plus pouvons-nous être légèrement embarrassés en présence d'un monstre double; nous hésitons, suivant que ce monstre est plus ou moins nettement double, à déclarer qu'il se compose d'un ou de deux individus. En dehors de ce cas très spécial et heureusement très rare, nous ne sommes jamais embarrassés pour affirmer qu'un homme est un individu, puisque, sans nous l'avouer, nous avons défini l'individu, une *unité* de l'espèce humaine.

La difficulté n'est pas plus grande quand il s'agit d'un éléphant, d'un cheval, d'une tortue, d'un hareng, voire même d'un poulpe ou d'un escargot. Ces espèces animales comprennent seulement des unités nettement distinctes et, partant de notre définition anthropo-

morphique de l'individu, nous appliquons sans difficulté cette expression à chaque unité animale bien délimitée.

Quand nous nous attaquons à d'autres embranchements du règne animal, nous rencontrons une difficulté que l'étude de l'homme ne faisait pas prévoir; chez les *Hydraires*, chez les *Ascidies*, nous ne trouvons plus seulement des unités bien délimitées et toutes homologues, mais des groupements *variables* de corps vivants unis les uns aux autres par des liens plus ou moins étroits, et nous retombons dans le cas du monstre humain double, avec une complication beaucoup plus grande.

Dans certaines espèces, ces groupements sont assez lâches pour qu'il persiste une grande indépendance fonctionnelle entre les diverses parties du groupement; dans d'autres espèces, au contraire, et souvent dans des espèces très voisines des précédentes, les groupements sont beaucoup plus compacts, tellement compacts même qu'une solidarité absolue semble établie entre tous leurs éléments constitutifs. Si l'on ne connaissait que ces dernières espèces, on attribuerait, semble-t-il, sans hésitation, la dénomination d'individu à la masse totale de l'agglomération, mais on serait ensuite bien gêné pour passer de ce cas extrême aux cas voisins dans lesquels la solidarité est plus faible et arrive même à devenir presque nulle [1].

C'est précisément à ces formations d'agglomérations de plus en plus solidarisées que plusieurs biologistes ont attribué la genèse de la complexité humaine; est-il possible de concevoir qu'une agglomération de plus en plus compacte d'éléments simples, donne finalement naissance à un tout aussi *un* que l'homme? Voilà une des questions les plus importantes de la biologie et il est bien évident que pour pouvoir la discuter il faut posséder des expressions bien définies qui permettent de représenter les divers états des groupements successifs de solidarité croissante. Dans tous les cas, notre notion anthropomorphique d'individualité devient insuffisante pour l'étude de cette question; voyons, en effet, ce qui se passe quand nous remontons la série des êtres organisés.

Si, au lieu de nous arrêter au *bourgeonnement* des polypes, nous étudions celui des vers, nous voyons que les divers éléments résultant du bourgeonnement, au lieu d'être disposés au hasard comme chez les polypes, sont mis bout à bout, constituant une série linéaire qui est le ver annelé lui-même; or ce ver annelé nous faisait, au premier abord, l'impression de ce que, dans notre langage vague et anthropomorphique, nous appelons un individu. Est-ce un individu ou une colonie d'individus? La question devient encore plus intéressante quand, passant des vers aux vertébrés, nous nous la posons

au sujet des parties disposées en série chez les poissons, les mammifères, l'homme enfin. Nous arrivons à nous demander avec Durand (de Gros) si l'homme est un individu ou une colonie; nous nous posons la question du *polyzoïsme humain*.

Évidemment, posée ainsi, cette question est absurde; nous avons, implicitement, au début, défini *individu* quelque chose qui était, à un certain point de vue, analogue à l'homme, type de l'individu. Et voilà que maintenant nous arrivons à nous demander si l'homme, individu type, est une colonie ou un individu. Nous nous sommes donc trompés quelque part, nous nous sommes trompés parce nous en sommes tenus, sans une définition précise, à cette notion vague, nous que nous savions à peu près ce qu'est un individu.

Je ne nie pas qu'il se pose une question et une question très intéressante au sujet de ce qu'on peut appeler le polyzoïsme humain, mais du moins cette question ne se pose pas sans absurdité si, *a priori*, on a implicitement appelé *individu* quelque chose qui est *un*, à peu près comme nous autres hommes sentons que nous sommes *uns*.

Précisément, pour étudier cette question du polyzoïsme humain, pour la poser même d'une manière logique, il faut une définition de l'individu; personne n'en a encore proposé une qui fût acceptable. M. Edmond Perrier, l'auteur qui s'est le plus particulièrement occupé de ces questions de polyzoïsme, a renoncé à définir l'individualité, ou plutôt, il a renoncé à donner à cette expression une signification quelconque dans la théorie du polyzoïsme : « Nous considérons, dit-il, comme un individu ou un organisme, tout ensemble de parties capable de vivre par lui-même, formé de plastides ayant une même origine et unis entre eux, soit par continuité protoplasmique, soit par simple contact, soit par l'intermédiaire d'une substance inerte produite par eux... Il suit de là que, ce qu'on appelle ordinairement une colonie de Polypes hydraires, une colonie de Polypes coralliaires, une colonie de Bryozoaires, une colonie d'Ascidies, est un individu, un organisme, au même titre qu'un lombric, un insecte, un poisson [1]. » Il est évident qu'avec une définition aussi large, aucune question ne se pose plus au sujet de l'individualité; autant vaudrait supprimer le mot.

M. Delage, adversaire de la théorie du polyzoïsme des métazoaires, ne propose aucune définition de l'individu; il déclare au contraire qu'il *ne faut pas* définir l'individu, et cependant il pose de la manière suivante la question du polyzoïsme : « Tel être méta-

1. Ed. Perrier, *Traité de zoologie*, t. I, p. 46.

mérisé se compose-t-il de plusieurs individus ou bien d'un seul? »

Comment résoudre cette question et s'entendre, si l'on n'est, par avance, tombé d'accord sur la définition du mot individu? Ce n'est pas l'avis de M. Delage qui déclare avoir omis, à dessein, de définir l'individu, « car ç'aurait été porter la discussion d'une question très positive sur le terrain de la métaphysique[1]. »

La définition de l'individu n'existe donc pas sans la science; je l'ai longtemps cherchée et je croyais avec M. Ed. Perrier qu'il était impossible d'en donner une. Aujourd'hui, il me semble cependant que je suis arrivé à une définition à la fois, logique et simple; je vais essayer de le montrer.

I. L'indivisibilité.

Puisque la notion d'individualité nous a certainement été suggérée par l'observation de l'homme, il faut que la définition cherchée s'applique à l'homme, sans quoi nous aurions défini autre chose que ce que nous avons cherché à définir; nous allons donc passer en revue les différentes qualités qui nous ont amenés à déclarer que l'homme est un individu et voir laquelle de ces qualités peut être la base d'une définition généralisée.

Pris dans son sens étymologique, le mot *individu* représenterait un être vivant qui ne saurait être divisé sans cesser de vivre; or, il faut se rendre à l'évidence : il n'y a pas d'être vivant, animal ou végétal, qui réalise cette condition. L'homme lui-même peut être divisé sans mourir : on peut avoir perdu un bras ou une jambe, et vivre tout de même. Aussi n'est-ce pas tout à fait cela que nous voulons dire quand nous déclarons que l'homme est un individu; nous ne songeons pas à affirmer que l'on ne peut pas couper un morceau de l'homme sans le tuer, mais bien qu'en coupant un homme en deux on ne fait pas deux hommes; que ce qui constitue notre *personne* est un tout indivisible, quoique susceptible de mutilations qui ne l'altèrent pas essentiellement. C'est cette unité de notre *moi* que nous avons en vue quand nous parlons de l'individualité humaine; un homme est *indivisible* en tant qu'homme et c'est là qu'est l'origine de notre notion d'individualité.

Même ainsi restreinte, la propriété d'indivisibilité ne se rencontre ni chez les animaux inférieurs *les plus simples*, ni chez les végétaux. Un être aussi réduit que possible, un être unicellulaire, est toujours susceptible d'être divisé en deux ou plusieurs parties

1. Delage. *Revue scientifique*, 29 juin 1896.

jouissant de la vie au même titre que l'être tout entier; et cela a même profondément étonné d'abord les savants imbus d'idées anthropomorphiques, car, voyant instinctivement un homme dans chaque cellule, ils se demandaient ce que pouvait devenir le *moi* d'un être coupé en plusieurs morceaux dont chacun a ensuite son *moi* spécial. Nous ne saurons jamais quelle est la psychologie d'une cellule, nous sommes forcés de nous en tenir à la considération des phénomènes objectifs et de *constater* par conséquent la *divisibilité* des êtres unicellulaires.

Quand une cellule vivante a atteint, dans un milieu convenable, sa taille maxima, elle se divise naturellement en deux cellules vivantes qui grandissent et deviennent identiques à la première, puis se divisent à leur tour, et ainsi de suite, indéfiniment, tant que les conditions de milieu sont restées favorables. C'est là le mode normal de multiplication des êtres unicellulaires scissipares.

Bien plus, si la dimension des cellules considérées le permet, on peut, d'un coup de lancette, couper l'être unicellulaire en deux parties contenant chacune une moitié du noyau et qui, chacune pour son compte, continuent à vivre comme la cellule entière. Avec des cellules encore plus grandes, des *Stentors* par exemple, on peut faire en même temps, 5, 6, 7 morceaux et même davantage, qui tous continuent à vivre et semblent être des *Stentors* normaux.

Dans la celllule donc, le caractère d'indivisibilité n'existe pas. Nous ne le trouvons pas davantage dans le règne végétal; tout le monde sait que la plupart des plantes sont susceptibles de se multiplier par boutures; quelques-unes se reproduisent même normalement par ce procédé, les fraisiers par exemple, avec leurs drageons. Les Bégonias, les Mousses, peuvent être coupés en un *très grand* nombre de morceaux qui tous, dans des conditions convenables, reproduisent une plante analogue à celle qui les a fournis.

Les expériences de Tremblay sont célèbres; il a coupé des *Hydres* en un grand nombre de morceaux et chacun des morceaux a donné une hydre vivante, normalement constituée. Un petit morceau de la paroi du corps d'une anémone de mer suffit à reproduire un animal tout entier.

Une étoile de mer a cinq bras; coupez lui-en-un et vous la verrez reproduire un bras identique; il est même probable que le bras coupé reproduira de son côté les quatre autres, surtout s'il contient un fragment du péristome.

Les vers plats du groupe des Planaires ont une extrémité appelée tête et une autre appelée queue; si vous les coupez par le milieu, la tête régénère une queue et la queue une tête; il se produit donc

deux planaires vivantes analogues à la première; la même chose se produit avec les vers d'eau douce du genre *Lumbriculus*.

Voilà un certain nombre d'exemples d'êtres vivants susceptibles d'être divisés en deux ou plusieurs êtres également vivants; chez d'autres animaux on rencontre des phénomènes analogues, connus sous le nom de phénomènes de *régénération*, mais qui, au point de vue de l'indivisibilité, n'ont pas la même importance que les précédents; le crabe régénère sa patte, le triton sa patte ou sa queue, le lézard sa queue; mais la patte du crabe, la queue du triton ou du lézard, ne reproduisent pas l'animal duquel ces membres ont été détachés; ici donc, pas plus que chez l'homme, il n'y a morcellement de l'animal en deux animaux nouveaux; nous reviendrons un peu plus tard sur ces phénomènes de régénération.

Quant aux premiers animaux cités et aux végétaux en général, il est bien évident qu'on ne saurait leur attribuer la moindre indivisibilité; si donc l'indivisibilité était le caractère par lequel on définit l'individu, il n'y aurait pas d'*individus* dans les espèces en question; ou du moins, on serait obligé d'appeler individu, dans chacune de ces espèces, *le plus petit morceau* de chaque être qui serait susceptible de reproduire un être nouveau. Autant supprimer immédiatement la notion d'individualité, puisque la cellule simple elle-même n'est pas indivisible! La conclusion de ceci est que, si nous voulons une définition de l'individu qui s'applique à la fois à tous les êtres vivants, il faut renoncer à recourir pour cette définition à la notion d'indivisibilité; renonçons-y donc immédiatement et cherchons, dans les autres qualités de l'homme, quelque chose qui puisse se retrouver chez tous les animaux et chez tous les végétaux.

II. La communauté d'origine et la continuité.

L'homme provient d'un œuf; tous ses éléments histologiques, quelque divers qu'ils soient, épithéliums, muscles, nerfs, etc.., dérivent de l'œuf par bipartitions successives; voilà un caractère bien net, celui de la communauté d'origine des parties constitutives; ce caractère sépare parfaitement l'homme de n'importe quel autre homme ou animal provenant d'un autre œuf. N'y aurait-il pas là un point de départ convenable pour une définition de l'individualité?

On y a songé depuis longtemps, et la plupart des définitions proposées pour l'individu comprennent le caractère de la communauté d'origine des parties constitutives; en particulier, celle de M. Ed.

Perrier, que j'ai citée plus haut, contient le membre de phrase : « formé de plastides ayant une même origine. » Mais il est bien certain, en tout cas, que, si ce caractère peut être utilisé dans la définition de l'individu, il ne suffit pas, à lui seul, à constituer la définition.

D'abord, chose essentielle au point de vue où nous nous plaçons, si l'on définit l'individu par la communauté d'origine, que devient la question du polyzoïsme, c'est-à-dire, la seule question pour la quelle une définition de l'individu soit nécessaire? Évidemment, la question n'existe plus, car l'homme, le cheval, le serpent, le ver de terre, dérivant d'un œuf unique, sont, par définition, des individus.

Et cependant, cette seule considération de la communauté d'origine suffit à poser, d'une manière décisive, la question du polyzoïsme. Voici un œuf d'Hydre d'eau douce; il donne naissance, par son développement, à une hydre d'eau douce qui, dans certains cas, il est vrai, produit des bourgeons lui restant plus ou moins longtemps attachés, mais qui dans beaucoup de cas aussi vit devant nous sans bourgeonner. Voici, au contraire, un œuf d'une espèce voisine, d'un hydraire marin quelconque; cet œuf donne toujours naissance à une masse vivante ramifiée dont chaque rameau est *homologue* à une hydre, ressemble à une hydre au point que détaché de l'ensemble il pourrait être pris pour une hydre. Dirons-nous que, dans ce cas de l'hydraire comme dans le cas de l'hydre, l'individu est la masse totale des parties issues de l'œuf? Alors notre notion d'individualité serait dégagée de toute signification morphologique, puisque, dans deux espèces voisines, les individus ne seraient pas homologues; l'individu hydre équivaudrait, morphologiquement, à une petite partie seulement de l'individu hydraire.

Certains auteurs ont attaché une telle importance à la communauté d'origine qu'ils ont voulu y limiter la définition de l'individu ; et alors, chose extravagante s'il en fut, ils ont proposé « de considérer les parties détachées naturellement ou artificiellement du corps d'un autre organisme comme continuant à former virtuellement avec lui ce qu'on devait appeler l'individu; c'est là, dit M. Ed. Perrier, une conception métaphysique inutile, et qui ne tendrait à rien moins qu'à rendre inintelligible la notion même de l'individualité, car tout être vivant se constitue aux dépens d'une partie détachée d'un être vivant antérieur[1] ». Songez donc que toutes les pommes de terre, qui depuis plusieurs siècles se multiplient par boutures, formeraient un seul individu! Nous ne savons

1. Ed. Perrier, *op. cit.*, p. 46.

pas encore ce qu'est un individu, mais nous sentons instinctivement que ce que nous devons appeler ainsi, par comparaison avec l'homme, doit être, certainement, un tout continu. La notion de la continuité du corps de l'individu est, sans aucun doute, inséparable de la notion même d'individualité.

Revenons à la question du polyzoïsme, telle qu'elle ressort de la comparaison de l'hydre et de l'hydraire; nous avons vu que l'hydre est l'homologue de chaque rameau de la masse ramifiée de l'hydraire: cette masse de l'hydraire, comparée à l'hydre, est donc quelque chose de *complexe*. Est-il possible que ce quelque chose de complexe, formé de plusieurs parties *ressemblant* à des êtres vivants plus simples, finisse par devenir néanmoins un tout aussi *un* que l'homme? Est-il possible, autrement dit, que l'homme soit considéré comme formé de parties dont chacune soit, pour son compte, homologue à un être vivant plus simple?

Cette manière de poser la question du polyzoïsme la transforme logiquement en une autre question, celle des *individualités de divers ordres*. Du moment où nous nous sommes décidés à considérer comme des individus, au même titre que l'homme, des êtres aussi simples que les Protozoaires ou les Hydraires, nous avons été immédiatement forcés d'admettre que la propriété *d'être un individu* est indépendante de la complexité même de la structure de l'être. L'homme est un individu, le chien aussi et, pour nous en tenir aux cas où, même dans le vague qui précède la définition, aucun doute ne peut être émis, l'escargot, l'écrevisse, l'anémone de mer, l'hydre, le stentor, la paramécie, sont des individus. Et cependant, les protozoaires sont de simples cellules, tandis que l'homme est composé de plusieurs trillions de cellules!

Un individu pourrait donc être composé de plusieurs individus plus simples? PAS LE MOINS DU MONDE, et c'est là précisément le vice de langage qui a rendu si indéchiffrable la question de l'individualité! Ce vice de langage est une erreur *morphologique*; il résulte de la tendance que nous avons à considérer comme équivalents des corps qui ont la même forme, la même structure.

Dans le mot individu, nous comprenons instinctivement une idée d'*unité* et c'est faire volontairement un calembour que de dire qu'une unité est *composée* d'unités d'ordre inférieur; or c'est précisément ce que l'on fait le plus souvent en posant la question des individualités de divers ordres : « Tel individu peut-il être considéré comme formé de plusieurs individus d'ordre inférieur? » Ou bien le mot individu a un sens, ou bien il n'en a pas, et alors il ne faut pas s'en servir; mais s'il en a un, du moment qu'un corps donné est

considéré comme un individu, il ne peut pas être considéré comme formé de plusieurs individus. L'homme, par exemple, est un individu. — Ceci, nous en sommes sûrs, puisque c'est à l'histoire naturelle de l'homme que nous avons emprunté la notion même d'individualité que nous voulons maintenant généraliser au règne animal et au règne végétal. — Nous ne pouvons donc pas nous demander si l'homme se compose de plusieurs individus, mais bien, ainsi que je l'ai fait avec soin depuis le début de cet article, si l'homme peut être divisé en plusieurs parties dont chacune *ressemble* morphologiquement à des individus plus simples. A cette question, ainsi posée, l'histologie répond immédiatement par l'affirmative : L'homme se compose de plusieurs trillions de cellules et nous connaissons des *individus*, les protozoaires, qui sont de simples cellules. Mais il serait ridicule de dire que l'homme se compose de plusieurs trillions de protozoaires; avec plusieurs trillions de protozoaires, on ne fera jamais que des protozoaires, jamais un homme.

Il faut se défier du langage morphologique.

Si nous comptons, parmi nos ancêtres primitifs, un protozoaire très simple, et cela je le crois fermement, ce n'est pas une accumulation plus ou moins grande de protozoaires *semblables* à lui, qui a fini par donner un homme. La substance des descendants de ce protozoaire s'est *modifiée* progressivement jusqu'à devenir une substance qui aujourd'hui définit un individu ayant forme humaine, de même qu'au début, la substance de notre ancêtre définissait un individu ayant forme protozoaire; il se trouve que l'individu actuel ayant forme humaine, se compose de cellules dont chacune rappelle morphologiquement un protozoaire analogue à notre ancêtre, mais chacune de nos cellules n'est pas un protozoaire; je ne saurais trop insister sur ce point qui peut paraître enfantin et qui contient néanmoins la clé de la question de l'individualité, faussée par la morphologie.

Sans savoir encore ce que nous définirons précisément individu, nous savons donc déjà que la propriété d'être un individu est indépendante de la complexité morphologique et, si nous sommes amenés à constater dès maintenant que certains individus sont composés de parties ressemblant à d'autres individus plus simples, du moins ne nous demanderons-nous jamais si un individu est formé de plusieurs individus.

Nous cherchons une notion générale et absolue d'individualité, quelque chose qui puisse s'appliquer, de la même manière, à l'homme, à l'escargot et à la paramécie ; il ne doit donc y avoir qu'un ordre d'individualité, et il est dangereux d'employer l'expres-

sion, pourtant si courante, d'individualités de divers ordres. Parmi les corps vivants, depuis le protozoaire jusqu'à l'homme, nous reconnaissons la *propriété d'être* un *individu* chez des êtres qui affectent des formes de complexité très diverse ; ces formes peuvent se rattacher à un certain nombre de *types* de divers ordres, mais, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que nous cherchons une définition de l'individualité telle que, à quelque type qu'il appartienne, tout individu soit doué de l'*individualité* au même titre qu'un individu quelconque appartenant à un type supérieur ou inférieur.

Types animaux de divers ordres. — Dans le règne animal, par exemple, le type le plus simple d'individus que l'on connaisse est la *cellule* appelée aussi *plastide*. Les protozoaires sont des plastides simples, qui s'associent quelquefois en *colonies*, comme nous le verrons tout à l'heure à propos de l'individualité de ces petits êtres. Les individus qui sont doués de cette forme éminemment peu complexe présentent un intérêt particulier à cause du fait, aujourd'hui définitivement établi, que tous les individus vivants, quelque compliqué que soit leur type, proviennent d'une simple cellule par bipartitions successives et sont formés de cellules agglomérées.

Voilà donc le premier type, dans la série des formes animales de complexité croissante ; on dit souvent que la cellule est l'individualité de premier ordre ; il vaut mieux, à mon avis, pour éviter toute confusion, dire que la cellule est le type d'organisation le plus simple que nous puissions découvrir chez des individus vivants, car je le répète au risque d'être taxé de radotage, un individu unicellulaire devra être considéré comme un individu au même titre qu'un homme, — si nous trouvons une définition générale de l'individualité.

M. Ed. Perrier appelle *méride* le deuxième type d'organisation ; le méride se compose de cellules disposées d'une manière analogue à celle qui caractérise la forme embryonnaire si célèbre sous le nom de gastrula. Tous les animaux métazoaires passent, au cours de leur évolution, par une forme méride : quelques-uns s'arrêtent à ce stade ; ce sont des *individus* à forme méride ; mais la plupart le dépassent en vertu de phénomènes de bourgeonnement qui donnent à la masse du corps la forme d'une association de mérides ; c'est là le troisième type d'organisation, ou *zoïde*. Il y a certainement des zoïdes qui sont des *individus*, mais une des questions que nous aurons à étudier sera précisément de savoir quels sont les animaux qui, à cette forme zoïde, sont doués d'individualité.

Enfin, la masse du corps vivant peut être formée d'une association de zoïdes, comme le zoïde est formé d'une association de mérides ; on a alors le quatrième type d'organisation ou *dème*.

Voici, d'après M. Edmond Perrier, des exemples de ces divers types d'organisations : « La *planule* ou larve des polypes, le *nauplius* ou larve des crustacés inférieurs, la *trochosphère* ou larve des annélides, sont des mérides.... Une Méduse, un Polype coralliaire, une Néréide, un Lombric, sont des zoïdes dans lesquels les mérides sont respectivement : le manubrium et les quatre secteurs de l'ombrelle de la Méduse ; le sac stomacal et les tentacules du polype coralliaire ; les segments du corps de la néréide ou du lombric. Une Pennatule, un Siphonophore, un insecte, ont la valeur de dèmes dont les zoïdes sont respectivement : les polypes coralliaires de la Pennatule ; les méduses associées à des polypes hydraires du Siphonophore ; les régions du corps de l'Insecte (tête, thorax, abdomen) composées chacune de plusieurs segments, qui ont eux-mêmes la valeur de mérides. »

La citation précédente contient un exposé de faits d'ordre morphologique ; on pourra discuter l'homologation des régions du corps de l'insecte avec des zoïdes ou toute autre assimilation analogue, c'est là une question de pure morphologie et qui n'a rien à voir avec la définition même de l'individualité, car un corps vivant peut être un *dème*, un *zoïde* ou un *méride*, sans que nous ayons pour cela aucune raison de le considérer plutôt comme un individu que comme une colonie. M. Edmond Perrier regarde comme des zoïdes, aussi bien une anémone de mer qu'une branche de polypes hydraires, et nous serons amenés à accorder à la première l'individualité que nous refuserons à la seconde. Cette définition des plastides, mérides, zoïdes et dèmes, est une chose commode au point de vue descriptif, mais nous devrons arriver à savoir si un corps est, ou non, un individu, sans nous être demandé à l'avance s'il est plastide, méride, zoïde ou dème. Il nous faut une notion générale de l'individualité, mais, en aucun cas, nous ne serons tentés de nous demander, quand nous aurons accordé l'individualité à un être du type Zoïde, par exemple, si les mérides qui le constituent sont, eux aussi, des individus....

*
* *

Greffe. — L'étude des individualités de divers ordres, ou, pour parler correctement, des types organiques de divers ordres auxquels peuvent appartenir les individus animaux, nous a éloignés de la question de communauté d'origine des parties constitutives d'un être vivant. Nous avons vu qu'il est difficile de limiter à cette communauté d'origine la définition de l'individualité, mais il y a aussi des

cas où il est à peu près impossible de refuser la qualité d'individus à des êtres qui sont composés de parties d'origines différentes. Si l'on greffe en un point de notre peau ou de notre périoste un morceau de peau ou de périoste emprunté à un autre homme, cessons-nous pour cela d'être des individus? Non, au point de vue de la continuité; oui, au point de vue de l'origine commune de toutes les parties de notre corps; et cependant, nous sentons que notre personnalité n'a pas changé, mais nous ne serions peut-être pas du même avis si, au lieu de nous unir par la greffe un morceau de peau ou de périoste emprunté à un camarade, on nous avait greffé dans le cerveau une partie importante de son cerveau. Évidemment, ceci est hypothétique, car nous ne savons pas si on réussira jamais à faire de la greffe cérébrale. Que de questions troublantes, néanmoins, quand il s'agit de la personnalité humaine!

Chez les végétaux, où la greffe est d'un usage courant, les phénomènes de cet ordre nous étonnent moins parce qu'ils nous sont familiers depuis longtemps et aussi parce que nous n'attachons pas une grande importance à la personnalité végétale. Et cependant, n'est-il pas curieux de voir, dans un même végétal, deux espèces différentes vivant à côté l'une de l'autre?

Quand nous aurons vu ce qu'est l'individualité chez les plantes, nous comprendrons que les phénomènes de greffe ne l'altèrent guère, sauf les cas dans lesquels il y a une influence réelle du porte-greffe sur le greffon ou *vice versa*. Quant aux greffes animales, leur signification au point de vue de l'individualité se rattachera à la question de l'hérédité des caractères acquis. Mais nous voyons dès maintenant que l'on ne saurait chercher la notion d'individualité, ni dans l'indivisibilité du corps, ni dans l'origine commune de toutes ses parties.

III. L'unité animale.

Il faut bien, cependant, que cette notion d'individualité réponde à quelque chose, car nous sentons confusément qu'il y a une différence entre une colonie formée de plusieurs individus *indépendants*, comme un polype hydraire, et une agglomération *plus individualisée* formée d'éléments analogues aux premiers, comme un siphonophore. Serait-ce dans la dépendance plus ou moins étroite des parties constituant le corps vivant qu'il faudrait chercher l'individualité?

On appelle *corrélation* l'ensemble des influences réciproques qu'exercent l'une sur l'autre les diverses parties d'une agglomération vivante et continue. Si cette corrélation était nulle dans certains cas et

existait dans d'autres, il y aurait là un critérium excellent de l'individualité. On déclarerait *individu* une masse dans laquelle une modification locale retentit sur la masse tout entière. Un récif de corail, même provenu d'un seul œuf, ne serait donc plus un individu, mais une agglomération d'individus, chaque individu étant limité à la zone dans laquelle se fait sentir l'influence des variations survenues en un point donné. Malheureusement, il n'y aurait encore là qu'une chose approximative; la corrélation peut être très faible entre des parties éloignées d'une même agglomération traversée par des canaux nourriciers; mais, est-elle jamais nulle? Si vous coupez une branche d'arbre, le reste de l'arbre ne semble pas modifié pour cela, et cependant il est bien certain que, de la suppression d'une branche résulte une modification dans l'appel des sucs par les racines, dans la distribution de la sève, etc; il n'y aurait donc pas là un critérium absolu, et cependant nous ne pouvons séparer la notion d'individualité de cette idée de *dépendance* réciproque des parties; c'est en effet là que nous allons trouver la solution de la question, grâce à une remarque qui nous donnera un critérium morphologique du degré de dépendance nécessaire à constituer l'individualité.

Revenons à l'exemple de l'arbre à la branche coupée; cette branche coupée *ne se régénère pas*; il reste une large plaie dont les parties superficielles finissent par mourir toutes et forment ainsi une armure protectrice pour les tissus vivants sous-jacents. Au contraire, le bras coupé d'une étoile de mer *se régénère* bientôt, de même que la queue du lézard ou la patte du triton. L'étoile de mer, le lézard, le triton se comportent donc, au point de vue de la régénération, d'une manière différente de celle dont se comportent les arbres; or, on ne peut nier que le phénomène de régénération ne soit le résultat de l'activité de la partie restante de l'organisme; la régénération d'un membre chez l'étoile de mer, le lézard, le triton, est une manifestation morphologique de la corrélation générale. Il y a donc une différence entre la corrélation qui unit les parties d'un arbre et la corrélation qui unit les parties d'un lézard ou d'un triton.

La régénération de la patte du triton a pour résultat de restituer la forme totale primitive du corps; or, avec les idées actuelles sur les phénomènes vitaux, on doit considérer la forme totale d'un être comme la forme d'équilibre de ses substances constitutives au moment de sa formation. Les différences que nous constatons, au point de vue de la régénération, entre l'arbre et le triton peut donc se traduire ainsi : La forme totale de l'arbre, telle que nous la connaissons, n'est pas une forme d'équilibre obligatoire, tandis qu'il en est autrement pour l'étoile de mer, le lézard, le triton, etc.,

Voilà une constatation nouvelle et qui va nous être extrêmement utile; il y a des corps vivants chez lesquels la forme totale d'équilibre est obligatoire ; il y en a d'autres, au contraire, chez lesquels cette forme totale n'est pas obligatoire et peut être modifiée définitivement par une lésion accidentelle. La régénération de la forme totale d'équilibre, indiquant une dépendance morphologique étroite des diverses parties du corps vivant, pourrait-elle nous donner une bonne définition de l'individualité? Non, certainement, comme nous allons le voir, mais elle va nous y conduire très logiquement tout de même.

D'abord, l'homme ne serait pas un individu, si l'on définissait l'individualité par la régénération fatale de la forme totale d'équilibre : un homme à qui on coupe le bras reste manchot. Or, nous nous sommes proposé de chercher une définition de l'individualité, qui permette d'étendre à tous les êtres vivants la notion de quelque chose dont l'étude de l'homme nous a donné la première idée; il faut donc que, dans notre définition, l'homme soit un individu; autrement, nous aurions travaillé inutilement et notre définition de l'individualité serait de pure convention et parfaitement inutile. Il y a plus : des animaux très voisins ne se comportent pas de la même manière au point de vue de la régénération; le triton est très voisin de la grenouille et la grenouille ne régénère pas une patte coupée. C'est que dans cette question de la régénération intervient un autre facteur indépendant de la corrélation; ce facteur est le *squelette* qui, par sa résistance, rend tantôt inutile, tantôt impossible, la récupération de la forme spécifique totale.

*
* *

Rôle du squelette. — Le squelette intervient dans toutes les questions de morphologie et les rend, le plus souvent, beaucoup plus complexes; c'est son action qui a ordinairement empêché de voir dans la forme spécifique des êtres la forme normale d'équilibre de la substance spécifique qui les construit : en effet, si, au cours du développement qui résulte de l'assimilation, les substances vivantes prennent toujours la forme d'équilibre qui résulte de toutes les actions mécaniques exercées *à ce moment même*, elles sécrètent généralement, *en même temps*, certaines substances excrémentitielles qui se solidifient autour d'elles, les encroûtent et les emprisonnent dans des réceptacles de forme définitive; de sorte que, si, ensuite, l'activité de ces substances continuant dans d'autres conditions, une nouvelle forme d'équilibre leur devient nécessaire, *elles ne prennent pas*

cette forme d'équilibre, contraintes qu'elles sont de rester dans le lit de Procuste qu'elles se sont précédemment forgé à elles-mêmes et qui est le squelette. La forme d'un être doué d'un squelette résistant est donc ce qui était forme d'équilibre des substances vivantes *au moment de leur activité constructive* et non plus maintenant que le squelette a *figé* la forme spécifique d'une manière invariable et indépendante de l'activité actuelle des substances considérées.

Autrement dit, la formation progressive du squelette introduit un facteur nouveau dans les conditions d'équilibre ultérieur des substances vivantes d'un être et, suivant les cas, ce facteur acquiert ou n'acquiert pas une influence prépondérante dans la morphologie générale. Une jolie expérience de *Plateau* donne un exemple très net de cette intervention du squelette inerte dans la forme des substances vivantes actives.

On sait qu'il est possible de calculer mathématiquement la forme que doit prendre, sous des influences mécaniques connues, une lame liquide douée d'une certaine tension superficielle; par exemple, quand nous soufflons une bulle de savon, nous connaissons d'avance la forme sphérique que prendra normalement cette bulle, forme un peu modifiée parfois sous l'influence du poids de la goutte liquide accumulée à sa partie inférieure; mais, si, au lieu de laisser flotter librement cette bulle dans un air calme, nous la soufflons dans une cage de fil de fer de forme choisie, elle épousera plus ou moins la forme de cette cage de fil de fer, c'est-à-dire que les arêtes rigides de la cage interviendront comme facteur dans les conditions d'équilibre de la bulle; la bulle ne sera plus sphérique; elle sera limitée par plusieurs parois plus ou moins déprimées, unissant les côtés de la cage; en chaque point de l'une de ces parois, il y aura équilibre; mais cet équilibre sera différent de celui qui eût été réalisé sans l'intervention de la cage; si la cage est faite de mailles assez serrées, elle imposera même totalement sa forme à la bulle, car le rôle des fils de la cage, dans la détermination de la forme d'équilibre de la bulle, sera plus important que la tension superficielle elle-même.

Les bulles de savon ne sécrètent pas de squelette; elles se plient seulement aux exigences du milieu quand le milieu contient des corps durs capables de les déformer. Les substances vivantes, au contraire, sécrètent le plus souvent des substances inertes qui, se solidifiant autour d'elles, produisent des parois plus ou moins rigides; ces parois rigides épousent, il est vrai, la forme qu'avaient les substances vivantes qui les ont sécrétées, *au moment* où elles les ont sécrétées; mais ensuite, la prison persiste et impose indéfini-

ment aux substances actives une forme indépendante de leurs conditions successives d'équilibre. A ce moment, on ne peut plus dire que la forme de l'être est la forme d'équilibre de ses substances vivantes, puisque cette forme est stéréotypée définitivement, indépendamment des conditions extérieures.

Considérons, par exemple, un arbre, un chêne, si vous voulez; ce chêne est sorti d'un gland qui contenait des substances actives dans sa gemmule: ces substances actives, les mêmes pour tous les glands, ont la propriété, en assimilant, de prendre certaines formes qui caractérisent l'espèce chêne; c'est donc, évidemment, que les formes initiales du chêne sont les formes d'équilibre que prennent, dans des conditions analogues, les substances actives des glands. Mais ensuite, ces formes se fixent dans un encroûtement de celluloses lignifiées, et la forme du jeune arbre, dans les parties qui ne s'accroissent plus, devient indépendante de l'activité des substances constructives; seules les extrémités bourgeonnantes non encroûtées conservent provisoirement la propriété morphogène qu'avait la gemmule au début. Et en effet, le jeune chêne peut mourir; il *conserve* sa forme, grâce au squelette, sans qu'il reste à son intérieur aucune des substances qui ont, primitivement, produit cette forme.

Qu'est-ce que le tronc d'un chêne adulte? Une accumulation de prisons squelettiques dont quelques-unes conservent encore, dont la plupart ne possèdent plus les substances vivantes initiales. Si vous sciez une branche de ce chêne, y a-t-il une raison pour que l'équilibre soit rompu? évidemment non; c'est comme si vous détruisiez une partie d'un mur; il n'y a aucune raison pour que le reste du mur en soit troublé; il n'y a aucune raison non plus pour que l'activité des substances vivantes conservées dans l'arbre reproduise la partie enlevée; le squelette seul détermine les conditions d'équilibre dans cet arbre encroûté de substances solides.

Prenez au contraire un animal à corps mou, comme l'Hydre. L'activité constructive des cellules initiales produit bien des substances squelettiques comme cela a lieu chez l'arbre, mais ces substances sont assez peu rigides pour ne jouer qu'un rôle tout à fait secondaire dans la détermination de la forme du corps; la forme du corps reste, à chaque instant, la forme d'équilibre de la masse des substances actives, dans les conditions mécaniques réalisées par leur activité même. Aussi, qu'arrive-t-il? Si vous coupez une hydre en deux parties, l'exemple de l'arbre pourra vous faire penser que chaque partie conservera sa forme; mais l'observation vous détrompera bien vite; les deux tronçons de l'hydre coupée reprendront bien vite, chacun pour son compte, la forme d'une hydre normale, parce que, dans cet

être à squelette faible, la forme hydre est, à chaque instant, la forme d'équilibre d'une masse vivante de substance hydre.

Entre l'hydre molle et l'arbre dur, il y a beaucoup de cas intermédiaires; le squelette peut imposer plus ou moins sa forme au corps vivant; il se peut même que, chez deux espèces très voisines, des caractères d'importance minime modifient profondément la valeur du squelette comme facteur d'équilibre; chez le triton, la forme d'équilibre nécessaire reste la forme totale de l'individu adulte et il y a régénération d'une patte coupée; chez la grenouille qui en est voisine, un membre coupé ne se régénère pas!...

C'est donc à cause de l'existence du squelette que nous ne pouvons pas savoir, dans tous les cas, si telle ou telle forme de corps est une forme d'équilibre *fatale* pour une masse vivante d'une espèce donnée; du moins, nous ne pouvons pas le savoir par une expérience de régénération, mais, si nous pouvions faire abstraction des différences qui résultent du rôle du squelette dans la régénération, l'existence d'une forme d'équilibre obligatoire serait un excellent critérium pour la définition de l'individualité. Or, précisément, nous avons, dans l'hérédité, un mode de régénération particulier où le rôle du squelette est effacé [1]; j'espère montrer, dans cet article, qu'il est logique de définir *individu* une masse vivante dont la forme est *héréditairement obligatoire*; l'individu est l'*unité morphologique héréditaire.*

*
* *

L'*unité morphologique.* Chez les êtres unicellulaires vivant isolés, l'unité morphologique est évidemment la cellule isolée elle-même; que la reproduction ait lieu par bourgeonnement ou par bipartition, les êtres qui en résultent prennent naturellement la même forme spécifique que le parent; il est évident que cette cellule isolée est la forme d'équilibre normale de la substance vivante de l'espèce considérée, à l'état de vie élémentaire manifestée; une amibe, un foraminifère, un radiolaire isolé sont des *individus.* Il n'y a pas là la moindre difficulté et, pour des cas aussi simples, il n'était pas nécessaire de passer par toutes les considérations précédentes; l'individualité de ces êtres n'entraîne pas d'ailleurs l'indivisibilité; en coupant convenablement un protozoaire, on peut faire plusieurs corps

1. Ou, du moins, un mode de régénération dans lequel le squelette, se produisant au fur et à mesure du développement individuel, épouse successivement les diverses formes d'équilibre du corps et ne les contrarie en aucune façon.

vivants qui, chacun pour son compte, reprennent la forme spécifique d'équilibre et sont autant d'individus nouveaux, jouissant exactement des mêmes propriétés que le protozoaire initial dont ils dérivent.

Où la difficulté commence, c'est dans le cas des colonies pluricellulaires: il s'en trouve qui sont composées d'êtres ressemblant beaucoup à des êtres unicellulaires connus; autrement dit, il y a quelquefois, chez les protozoaires, deux espèces très voisines, dont l'une est représentée uniquement par des cellules isolées, l'autre par des agglomérations de cellules; ces deux espèces sont considérées comme très voisines parce que les cellules isolées de la première ressemblent beaucoup aux cellules agglomérées de la seconde. Où est l'individu, dans l'espèce agglomérée? doit-on le reconnaître dans une cellule de l'agglomération ou dans l'agglomération tout entière? Le moyen de répondre à cette question est de chercher quelle est la forme obligatoire d'équilibre et nous devons prévoir, dès maintenant, que la réponse pourra être différente pour différentes espèces unicellulaires voisines.

Voici, par exemple, un infusoire flagellé vivant à l'état de cellule isolée; chaque cellule isolée est un individu de l'espèce considérée, c'est entendu. Une espèce voisine nous montre au contraire une masse vivante formée de plusieurs cellules flagellées unies par des liens étroits; chaque masse vivante de cette seconde espèce peut se produire au moyen d'une cellule unique quelconque détachée de sa masse et qui, par bourgeonnement ou par bipartitions successives, donnera naissance à une masse *analogue* à la première. Faut-il donc voir dans cette masse une unité morphologique héréditaire? Cela dépend des cas; si toutes les masses pluricellulaires de l'espèce considérée sont formées d'un même nombre de cellules semblablement disposées, une cellule détachée de l'ensemble donnera naissance à une nouvelle masse *identique* aux précédentes et formée du même nombre de cellules semblablement disposées; on devra donc considérer comme forme spécifique d'équilibre, cette agglomération constante d'un nombre donné de cellules; il sera évident que, dans cette agglomération, chaque cellule dépend de toutes les autres, pour l'équilibre et a, par suite, perdu en quelque sorte son autonomie; et en effet, il est impossible à une cellule isolée de cet ensemble de rester seule; si on la laisse assez longtemps dans un milieu convenable, elle reproduit exactement l'agglomération d'où elle provient; cette agglomération à type fixe et déterminé doit donc être considérée comme un individu. C'est une unité morphologique héréditaire.

Mais les cellules qui constituent l'agglomération sont, elles aussi, reproduites fidèlement par l'hérédité; sont-ce donc aussi des indi-

vidus? Nous l'avons vu plus haut, si l'on étendait ainsi la signification du mot individu, cela reviendrait à le supprimer; il faut considérer comme individu non pas n'importe quel trait d'organisation que l'hérédité reproduit fidèlement, mais l'*ensemble le plus complet*, l'unité morphologique la plus élevée que l'hérédité reproduise fidèlement dans une espèce donnée.

Avant d'aller plus loin et pour bien fixer les idées, je dois donner quelques exemples du cas que je viens de signaler; il y en a deux précisément qui sont célèbres, dans le groupe des Flagellates, les volvox et les magosphæra.

Les *volvocinées*, qui sont quelquefois si nombreuses dans les eaux douces, sont de petites sphères gélatineuses contenant des cellules à deux flagelles; pour une espèce donnée de volvocinée, le nombre des cellules contenues dans une sphère gélatineuse est constant et ces cellules sont disposées d'une manière constante pour chaque espèce; chez les *stephanosphæra*, par exemple, elles forment une élégante couronne autour de la sphère gélatineuse.

Les éléments vivants de ces sphères sont seulement les cellules à deux flagelles; la substance gélatineuse est une simple substance inerte qui unit les cellules comme un ciment. La reproduction, qui peut être agame ou sexuée, donne naissance à de nouvelles sphères identiques aux premières comme nombre et disposition des cellules; on doit donc considérer comme un individu une sphère de volvocinée.

Les *magosphæra*, qui ont été décrites par Hæckel, habitent la mer; elles ont la forme de sphères entourées de nombreux flagelles; chaque sphère comprend 32 cellules en forme de poire unies par leur extrémité pointue au centre de la sphère et portant des flagelles sur leur partie large. La reproduction se fait d'une manière curieuse; la sphère se divise en ses 32 cellules dont chacune, après des vicissitudes diverses, donne naissance à une nouvelle sphère composée de 32 cellules disposées exactement comme dans la *magosphæra* précédente.

Dans cette espèce donc, l'individu est la sphère formée de 32 cellules flagellées, puisque c'est, pour l'espèce considérée, la plus haute unité morphologique que reproduise fidèlement l'hérédité.

Ainsi, quand des cellules, ressemblant d'ailleurs à s'y méprendre à des protozoaires unicellulaires libres, sont unies en une agglomération constante comme nombre et comme disposition, on doit considérer comme individu cette agglomération constante dans l'espèce étudiée; et ainsi, les individus des deux espèces voisines peuvent ne pas être homologues, celui de l'espèce agglomérée équivalant

morphologiquement à un nombre défini d'individus de l'espèce unicellulaire libre.

Mais il ne faudrait pas croire que toutes les agglomérations de protozoaires présentent le caractère de fixité dans la composition que nous venons de constater chez les volvox et les magosphæra. Au contraire, j'ai cité d'abord des cas qui sont exceptionnels. Dans la plupart des classes de protozoaires, on trouve des espèces représentées par des cellules isolées et des espèces voisines représentées par des colonies de cellules, mais, ordinairement, ces colonies de cellules n'ont aucune fixité dans la composition; par exemple, à côté des *Vorticelles* vivant isolément, il y a les *Epistylis* et les *Carchesium* qui ont la forme d'une grappe de vorticelles unies par le pied; si le hasard fait qu'une cellule détachée d'une telle grappe soit placée dans de bonnes conditions de vie, elle donne naissance à une grappe nouvelle, et ce n'est que très provisoirement que l'espèce peut être représentée par une cellule unique. L'état d'équilibre de l'espèce est donc la grappe cellulaire, mais, soit chez les *Epistylis*, soit chez les *Carchesium*, on ne trouve jamais deux grappes *identiques* de forme et de composition; ce qui est transmis héréditairement, ce qui est morphologiquement obligatoire chez l'Epistylis, c'est la forme des cellules et la propriété de s'unir en grappe, d'une certaine façon, ce n'est pas la forme exacte de la grappe. L'unité morphologique la plus élevée que l'hérédité reproduise fidèlement chez l'Epistylis, c'est donc la cellule et non la grappe; c'est la cellule qui est l'individu. Et, cependant, il y a une certaine différence entre l'individu Epistylis et l'individu Vorticelle, puisque le second existe isolé et que le premier fait toujours partie d'une grappe; on rappelle ce fait en disant que l'Epistylis est une espèce coloniale; une grappe d'Epistylis est une colonie d'individus unicellulaires.

Supposons maintenant, hypothèse toute gratuite d'ailleurs, que dans une espèce particulière d'Epistylis, les grappes soient composées de cellules nombreuses, comme dans les autres espèces du même genre, mais groupées régulièrement quatre par quatre, de manière que n'importe quelle cellule, isolée de la grappe, reproduise une nouvelle grappe contenant des cellules groupées quatre par quatre de la même façon. Alors, l'unité morphologique la plus élevée de l'espèce considérée sera le groupe de 4 cellules et non la cellule isolée; ce sera le groupe de 4 cellules qui sera l'individu, et l'on aura bien encore une forme coloniale, mais une forme coloniale dont les individus seront formés de quatre cellules régulièrement disposées.

Supposons, enfin, que dans une autre espèce du même genre Epistylis, la grappe elle-même prenne une forme absolument déterminée, soit composée des mêmes éléments semblablement disposés dans tous les cas; la grappe sera elle-même l'unité morphologique la plus élevée que reproduise fidèlement l'hérédité dans l'espèce considérée; la grappe sera l'individu; l'espèce considérée ne sera plus une espèce coloniale, pas plus que les volvox et les magosphæra.

Chez les Protozoaires coloniaux, on remarque, en faisant l'étude systématique des espèces, une *tendance à l'individualisation*. Parmi les infusoires flagellés en particulier, on trouve pour ainsi dire toutes les étapes de l'individualisation progressive des colonies; on commence par des espèces coloniales dont les cellules sont réunies en groupes absolument quelconques: on voit ensuite des agglomérations qui, sans être encore tout à fait fixes dans leur structure et leur composition, ont déjà certains caractères définis, en tant qu'agglomérations; puis, le nombre de ces caractères définis augmentant, on finit par arriver aux espèces telles que les volvox et les magosphæra, dans lesquelles les agglomérations sont définitivement des individus.

Et il peut arriver même que, dans une série comme celle que nous venons de parcourir, la cellule d'une espèce unicellulaire nous paraisse *identique* à la cellule d'une espèce dont l'individu est pluricellulaire; vous trouverez quelquefois, dans des livres de zoologie, que telle espèce ne diffère de telle autre que par la réunion des cellules en groupement défini. De là à dire que la deuxième espèce se compose de colonies d'individus de la première, il n'y a qu'un pas; et c'est là une erreur grossière. L'individu d'une espèce unicellulaire peut nous paraître morphologiquement identique à la cellule constitutive d'une espèce pluricellulaire; *il ne l'est pas*; il en diffère par un caractère chimique, non apparent dans la forme de la cellule même, mais qui se manifeste précisément à nous par le fait que le premier donne naissance à des individus isolés, le second à des cellules agglomérées en un individu pluricellulaire.

La série des espèces à individualisation croissante de l'agglomération pluricellulaire reproduit peut-être, dans le présent, les étapes par lesquelles ont passé les espèces pluricellulaires franchement individualisées, comme les volvox. Les ancêtres des volvox étaient peut-être des formes coloniales sans aucune fixité; chez ces espèces ancestrales, l'hérédité reproduisait seulement la cellule et non la forme même de la colonie; puis sous l'influence de certaines conditions de milieu, il s'est formé successivement, pendant plusieurs générations, des colonies ayant un caractère commun en tant que

colonies; les conditions de milieu venant à changer, ce caractère commun a pu quelquefois disparaître, mais, quelquefois aussi, il a pu se trouver fixé par hérédité dans la composition chimique de chacune des cellules constitutives, c'est-à-dire que la composition chimique de chaque cellule déterminait non seulement la forme de la cellule, mais encore l'existence de tel caractère dans la colonie de cellules; autrement dit une modification chimique s'était faite dans toutes les cellules de l'agglomération, de manière à rendre nécessaire, obligatoire, fatale, non plus seulement la forme de la cellule, mais telle particularité de la forme de la colonie. *Il y avait un caractère acquis par la colonie dans la personne de ses individus constitutifs.* Et ainsi de suite, à mesure que se fixaient, dans l'hérédité, c'est-à-dire dans la composition chimique des cellules, *tous* les caractères déterminatifs de l'agglomération, l'agglomération s'individualisait progressivement. De telle manière qu'il y a aujourd'hui des protozoaires pluricellulaires comme les *volvox* et les *magosphæra*, à côté de protozoaires unicellulaires et de protozoaires coloniaux dont les cellules présentent de grandes ressemblances avec les leurs; mais, je ne saurais trop le répéter, elles en sont différentes; un individu pluricellulaire ne saurait être considéré comme formé d'individus unicellulaires, mais bien de cellules qui *ressemblent* à des individus d'espèces unicellulaires ou coloniales *voisines*.

L'individu étant défini désormais comme la plus haute unité morphologique que l'hérédité puisse reproduire fidèlement dans une espèce donnée, nous avons donc trouvé, chez les protozoaires, des individus de trois catégories : 1° des individus unicellulaires; 2° des individus réunis en colonies; ceux-là nous pouvons les appeler des individus coloniaux pour les distinguer des individus unicellulaires et quoique l'individu colonial soit unicellulaire lui aussi; 3° des individus pluricellulaires.

* * *

Chez les *magosphæra*, les 32 cellules constituant l'individu adulte sont toutes identiques, mais au cours de l'évolution individuelle qui, d'une cellule isolée, fait un individu à 32 cellules, ces cellules subissent des variations de forme. Chez les volvox adultes, certaines cellules sont différentes des autres et donnent des éléments reproducteurs, mais c'est surtout dans une espèce coloniale appelée *Protospongia* que l'on constate un dimorphisme cellulaire très remarquable.

Une colonie de *Protospongia* est formée d'une masse gélatineuse

unissant entre eux les individus de la colonie; ces individus sont unicellulaires; ceux qui sont à la surface de la masse gélatineuse sont des éléments flagellés munis d'une élégante collerette protoplasmique et ressemblant aux individus du genre *monosiga* (choanoflagellés ; ceux qui sont à l'intérieur de la masse gélatineuse sont tout différents; ils ressemblent à des amibes.

Voilà donc une colonie qui provient cependant d'une cellule unique, et qui contient des individus de deux formes. Que devient, dans ce cas, la notion d'hérédité? quelle est l'unité morphologique héréditaire? C'est la cellule, comme dans les autres colonies; seulement, dans le cas actuel, la forme de la cellule n'est pas déterminée par l'hérédité seule; elle est subordonnée aux conditions de milieu, comme nous le verrons plus tard pour des individus plus complexes; autrement dit, l'hérédité, l'ensemble des propriétés chimiques de la cellule, se manifeste morphologiquement d'une manière différente, suivant que la cellule est plongée au sein de la masse gélatineuse ou déborde à l'extérieur.

Les *Protospongia* sont des colonies, mais supposons que, sous l'influence de certaines conditions de milieu, il se forme de ces colonies une variété de plus en plus individualisée; que, progressivement, apparaisse une espèce de *Protospongia* qui soit toujours formée du même nombre de cellules semblablement disposées, nous aurons alors un *individu* pluricellulaire formé de deux espèces de cellules, et ceci nous fait déjà prévoir l'individu *métazoaire* que nous allons étudier maintenant; mais avant d'entamer cette étude, faisons encore une remarque.

Nous avons défini individu, dans chaque espèce, la plus haute unité morphologique que puisse reproduire fidèlement l'hérédité; nous nous proposions de savoir répondre sans hésiter à toute question posée relativement à une agglomération donnée : ceci est-il un individu? est-ce une colonie? Notre définition nous permet de répondre à la question précédente, toutes les fois qu'il s'agit d'une agglomération ayant achevé son développement; il va de soi que, pour un volvox, par exemple, nous appellerons *individu en voie de développement* toute agglomération cellulaire de 2, 4, 8 cellules, etc., qui sera un stade de l'évolution individuelle d'un volvox.

(*La fin prochainement.*) FÉLIX LE DANTEC.

L'INDIVIDUATION COLORÉE

Parmi les illusions bizarres qu'on décrit d'ordinaire sous le nom peu précis d'audition colorée, il y a un groupe de phénomènes très intéressants et peu connus. Ce ne sont pas des photismes modestes associés aux lettres de l'alphabet, aux sons, aux voix, aux noms, etc. Il s'agit de représentations chromatiques qui reproduisent en couleurs des choses bien plus abstraites et plus complexes, du moins en apparence, telles que les individualités humaines, les caractères, les qualités intellectuelles et morales. Le terme « audition colorée » ne saurait déjà s'appliquer à de pareils phénomènes. La tendance à individualiser et à caractériser les gens à l'aide de couleurs a des rapports très lointains aux sensations auditives proprement dites, et s'il était nécessaire d'une étiquette commode pour cette classe d'associations chromatiques, j'aurais préféré les nommer phénomènes d'*individuation colorée*.

Jusqu'à présent ces étranges phénomènes sont encore peu étudiés. Un ou deux cas de ce genre ont été décrits par M. Flournoy dans son excellent livre *Des phénomènes de synopsie*, sous le nom de « photismes de sympathie »; encore un cas a été communiqué et discuté récemment par M. Daubresse dans cette *Revue* [1]. Et c'est tout, autant que je sache. Mais, en réalité, ces phénomènes ne me semblent pas être rares, et s'ils n'attirent pas l'attention des psychologues, cela s'explique probablement par quelques causes accidentelles. Afin de les faire connaitre aux lecteurs je citerai deux cas observés par moi.

Il s'agit de deux dames tout à fait normales et qui possèdent cette idiosyncrasie curieuse à un haut degré. L'une, Mme Ch..., trente ans, colore les gens principalement au point de vue de leurs facultés intellectuelles. Encore dans son enfance, elle possédait une tendance à caractériser les personnes de sa connaissance de la façon suivante : celui-là était gris avec vert, cet autre bleu avec lilas, et ainsi de suite. Depuis lors cette tendance s'est développée et s'est transformée dans une habitude. Un homme de beaucoup d'esprit, de

1. M. Daubresse, *L'audition colorée*, *Revue philosophique*, 1900, I, p. 303-304.

grand talent et digne d'estime sous tous les rapports éveille actuellement chez cette personne la représentation d'un nuage de couleur bleue foncée très épaisse qui est bordée par un rouge pourpré. Un homme tout aussi intelligent, mais incapable de s'en tenir fermement à ses principes, en admettant des concessions sous la pression des circonstances, évoque chez elle la représentation d'un nuage rouge foncé ou pourpré (comme les bords du premier nuage), mais qui conserve néanmoins au centre une tache bleue. A mesure que l'individu s'éloigne de ce type idéal des gens « bleus », le nuage devient plus clair ou change entièrement de teinte. Dans ce dernier cas, il peut avoir toutes les couleurs et les nuances possibles, excepté le blanc et le noir. Il peut être brun, bleu clair, vert, gris, jaune, tel qu'il vous plaira, de manière que l'on peut dire : autant de gens, autant de couleurs. La couleur jaune est de la plus mauvaise attestation : elle caractérise le manque d'esprit et l'absence des principes moraux. Pour ce qui est de sa propre couleur, Mme Ch... l'ignore; mais les femmes, à peu d'exceptions près, lui paraissent jaunes. Elle explique cette appréciation peu aimable et peu juste des représentantes de son sexe par le fait que la plupart des femmes de sa connaissance sont ordinaires et ne jouent aucun rôle dans la vie de la société à laquelle elles appartiennent. Mme Ch..., qui est une bonne visuelle, localise ses visions chromatiques en dehors d'elle : chaque nuage coloré flotte devant elle dans l'air, à la distance d'un mètre de son visage et à un demi-mètre au-dessus de la terre, et dans tous les cas, on ne sait pourquoi, il affecte la forme de l'Afrique. La hauteur de cette Afrique colorée est à peu près d'un mètre et demi et la largeur d'un mètre. Le nuage est tellement épais qu' « on ne voit rien à travers »; mais il ne peut rien dérober à la vue, parce que, au dire de Mme Ch..., elle se le représente seulement et le transporte en idée hors d'elle, sans le voir en réalité.

Comme Mme Ch... ne colore que les qualités intellectuelles et en partie morales des gens, leur extérieur n'a pour elle aucune valeur et les gens qu'elle ne connaît que de vue ne lui donnent aucune impression chromatique. Pour se représenter un nuage coloré, il lui faut se former une opinion sur l'individu, lui parler, ou du moins l'entendre. Mais il est curieux que dans ces cas la première impression joue un rôle décisif. Mme Ch... prétend qu'elle se rend compte de la couleur essentielle d'un individu dès la première conversation; plus tard cette couleur ne fait que changer de nuances et devenir plus épaisse ou plus claire. Dès que la couleur est entièrement fixée, elle devient une sorte de symbole indispensable de l'in-

dividu et apparaît devant Mme Ch..., en forme de nuage, chaque fois qu'elle est en présence de cet individu ou qu'elle pense à lui.

Depuis les cinq années que je connais le cas de Mme Ch... ses représentations chromatiques n'ont guère changé. Il n'y a qu'un seul détail qui mérite d'être signalé. A l'époque actuelle, le nuage coloré symbolisant un individu, lui paraît plus grand et plus éloigné d'elle qu'auparavant : elle le voit à environ deux mètres de distance derrière la personne à laquelle elle pense, un peu à droite. Outre les représentations chromatiques des individualités, Mme Ch... possède, à un degré très faible, la faculté de colorer les voyelles.

Une autre personne, Mme K..., quarante-cinq ans, se laisse guider dans ses qualifications chromatiques des gens surtout par leur valeur morale. Sa tendance à attribuer des couleurs aux individualités humaines est comparativement d'origine récente : elle ne date que depuis six ou sept ans. Avant cela, cette dame symbolisait facilement en couleurs les actions humaines séparées, les bonnes comme les mauvaises, les agréables comme les désagréables. En élargissant le cadre des métaphores ordinaires, elle trouvait que certaines actions étaient blanches, noires, rouges, vertes, violettes. Mais il lui vint une fois à l'idée : ne pourrait-on exprimer par une pareille formule chromatique l'individu en son entier, avec son caractère moral, son tempérament, son esprit, ses principes? L'expérience lui réussit et depuis lors cette manière de colorer les gens lui devint habituelle. En pensant à un individu quelconque qui l'intéressait, Mme K... se demandait souvent quelle est la couleur qui lui convient le plus. Il ne lui est pas toujours facile de saisir cette couleur. Parfois elle peut se l'imaginer d'emblée, d'après la première impression ; mais dans la majorité des cas, il lui faut bien connaître la personne, bien se rendre compte de son caractère individuel, pour préciser sa formule chromatique. Il est même des gens dont les nuances sont si variées, si changeantes et si contradictoires que Mme K... ne saurait définir leurs couleurs individuelles, tout en les connaissant bien. Quand la couleur d'un individu est fixée, elle ne varie plus à fond, mais ses tons et ses nuances changent, même en pareil cas, selon la disposition morale et la façon d'agir du personnage en question. Si l'individu est de bonne humeur, sa couleur devient plus claire; s'il est triste, la couleur s'assombrit. S'il agit bien, la couleur prend une nuance nouvelle et plus agréable; si son action est mauvaise, la couleur reçoit une vilaine nuance ou un reflet désagréable. Mme K... peut se représenter deux époux, de couleurs rose et verdâtre, et l'harmonie de ces deux couleurs complémentaires exprime leur accord mutuel. Mais voilà qu'elle s'imagine que

ces époux se sont brouillés, et tout de suite leurs couleurs changent de nuances : le rose devient éclatant et tranchant, et le vert prend un reflet métallique désagréable. Il est curieux que Mme K... soit capable aussi d'associations inverses du même genre. Quand je lui ai fait voir la planche XXVII du *Répertoire chromatique* de Lacouture, laquelle reproduit une combinaison des diverses nuances du bleu-violet avec le noir, elle a trouvé que les couleurs lui rappellent deux personnes proches, deux époux ou deux parents, entre lesquels pourraient s'établir d'excellentes relations, si l'on y ajoutait un peu de rouge. Si, aux yeux de Mme K..., les dispositions morales et les actions des gens déterminent leurs couleurs, ce sont parfois, au contraire, leurs couleurs qui l'aident à démêler leurs dispositions et leurs actions. Quand, par exemple, elle ne parvient pas à comprendre pourquoi un individu agit d'une certaine façon, elle se représente sa couleur et tâche de se figurer : peut-elle affecter les nuances qui correspondent à cet acte? Si un tel changement de la couleur est possible, il lui explique le lien qui existe entre l'action et le caractère moral de l'individu. Voilà le type véritable de pensée concrète qui revêt ses idées de couleurs et qui se sert de symboles chromatiques presque de même qu'une autre pensée se sert de mots.

La signification symbolique des couleurs chez Mme K... est très variée et dépend beaucoup de leurs nuances. En général, les individus d'une intelligence moyenne, mais bons, cordiaux, sûrs, d'un tempérament vif, lui paraissent lilas (couleur qui lui plaît le mieux et qu'elle s'approprie à elle-même). Les gens d'esprit, honnêtes et fermes dans leurs principes, lui donnent l'impression d'un bleu (comme à Mme Ch...). Des gens énergiques, conséquents, actifs, et en même temps exempts d'égoïsme et prêts à se dévouer, lui paraissent rouges. Des gens tout aussi énergiques et conséquents, mais égoïstes, durs et sans cœur, sont de couleur orangée. Les gens jaunes sont, selon la nuance, doux et tendres ou bien futiles, efféminés et fats. Les gens qui lui sont le plus désagréables, sont verts avec éclat métallique : ce sont des gens méchants, vindicatifs et rusés. Pourtant il faut remarquer que ces qualifications chromatiques générales et tout abstraites n'ont qu'une précision approximative. Le fait est qu'au fond ce ne sont pas des classes et des types entiers d'hommes que Mme K... colore, mais c'est l'individu déterminé et concret, avec ses particularités, ses mérites et ses défauts, qui l'occupe toujours. Et comme les particularités individuelles sont extrêmement différentes, les couleurs des gens le sont aussi. Chez les individus concrets, la même couleur typique peut varier à l'infini, et il suffit souvent d'un seul nouveau trait dans le caractère ou dans

le tempérament, pour que cette couleur prenne une nuance tout à fait particulière. L'extérieur des gens n'influe aucunement sur les représentations chromatiques de Mme K... : elle ne colore que leurs qualités morales, leur caractère individuel, leur personnalité. La couleur, dit-elle, ressemble à un homme : elle aussi a une âme, et cette âme peut être en harmonie avec celle de l'homme. Il existe entre eux une espèce d'affinité intérieure, et afin de saisir cette affinité, il faut non seulement se représenter la couleur, mais aussi la *sentir*.

Les couleurs subjectives de Mme K... ne sont pas localisées dans l'espace et n'existent qu'à l'état d'images mentales informes, sans contours et sans limites. Mais Mme K... prétend se les représenter aussi nettement que les choses dont elle se souvient. Si nous nous figurons un objet coloré et, en faisant abstraction de sa forme, nous tâchons de ne penser qu'à sa couleur, nous aurons, au dire de cette personne, une idée assez juste de ses représentations chromatiques.

A l'époque actuelle cette faculté de colorer les individualités est devenue chez Mme K... plus faible qu'elle ne l'était, il y a quatre ans, quand je l'observais pour la première fois. D'après ce que cette personne m'écrit, elle n'a plus de loisir pour observer les gens et, ce qui pour elle revient au même, les colorer. Mme K... qui était bonne musicienne dans sa jeunesse, colore aussi quelques morceaux de musique, et outre cela quelques idées générales, comme par exemple : la *force* (rouge), la *loi* (bleu).

Je pourrais citer ici encore un cas du même ordre. M. Jd..., vingt-neuf ans, qui colore les voyelles, les voix humaines, les notes de la gamme, les timbres d'instruments de musique et quelques nombres, me communique qu'il y a des gens qui lui paraissent gris et qu'une personne qu'il connaît depuis son enfance lui fait l'impression de couleur jaune. Mais ce cas est bien moins compliqué et moins intéressant que les précédents.

Un phénomène tout à fait analogue à ces faits d'individuation colorée se rencontre chez quelques sujets qui ont la tendance à attribuer des couleurs aux œuvres des poètes et des écrivains célèbres. Par exemple, Mme J..., trente-deux ans, la sœur aînée de Mme Ch..., une personne qui possède un assortiment assez riche de couleurs subjectives pour les voyelles, les voix humaines, les pièces de musique, se rappelle qu'aux jours de sa jeunesse la poésie de Pouchkine lui paraissait en général rose pâle, celle de Heine rouge vif, le *Faust* de Gœthe bleu d'acier, les romans de Tolstoï d'un jaune orangé, les nouvelles de Tourguéniev d'un bleu clair, etc. D'après les explications des sujets, ce ne sont pas les noms des

auteurs qui éveillent les représentations des couleurs, ni les couvertures de leurs ouvrages qui les suggèrent. Il s'agit des images symboliques qui expriment l'individualité littéraire de chaque écrivain et qui reproduisent en couleurs réelles le « coloris » prédominant de ses idées et de ses sentiments. Une personne très âgée, Mme A..., soixante-treize ans, dont la spécialité est de colorer les noms de baptême et de famille, distingue toujours très nettement la couleur du nom d'un auteur d'avec la couleur de ses œuvres. Quand je lui demande pour quelle raison les romans de Dostoïévsky lui paraissent bruns, elle me répond : « parce que toutes ses idées sont brunes ». L'habitude de se représenter en couleurs les pièces musicales est à mon avis de la même nature. Au moins dans tous les cas qu'il m'est arrivé d'observer, les sujets associaient les couleurs à ce que l'on pourrait nommer l'individualité de la pièce, à son caractère émotionnel et idéel. Mme J..., qui ne colore la musique que dans une seule exécution, celle de sa mère, l'explique justement par le fait que dans chaque autre exécution, même de beaucoup meilleure, la pièce perd pour elle le caractère qui lui est propre, cesse d'être comprise et ne produit plus d'impression habituelle[1].

Comment expliquer tous ces étranges caprices de l'imagination? Quelle est leur origine psychologique et leur raison d'être logique, pour peu qu'ils la possèdent? Voilà le problème qui s'impose à nous. Pour ce qui est de l'*origine* première de ces phénomènes, je crois qu'elle s'explique suffisamment par le jeu spontané des associations diverses. Dans quelques cas séparés, ce sont de simples *associations par contiguïté* qui peuvent inspirer des illusions de ce genre. Les personnes dont je viens de décrire les représentations chromatiques, ont beau affirmer ce qu'elles veulent, une imagination exagérée peut transporter sur un individu la couleur de ses vêtements,

1. De tous les auditifs-coloristes observés par moi, Mme J. est la seule qui soit atteinte depuis peu d'une maladie mentale. Mais cette maladie, causée par des ébranlements moraux profonds, ne parait avoir aucune relation avec ses illusions chromatiques. Les observations rapportées ci-dessus ont été obtenues il y a sept ans, à l'époque où cette personne était tout à fait bien portante. Quant aux autres sujets, c'est en vain que l'on voudrait chercher dans leur état mental quelque chose de pathologique au sens strict et précis du mot. Tout ce que l'on pourrait trouver chez eux, c'est l'imagination très vive, la sensibilité profonde, le type visuel prépondérant de la mémoire et toujours l'*esprit absolument concret*, incapable d'opérer avec de pures abstractions et s'attachant à les traduire en formes intuitives et sensibles. Un tel état mental, extrêmement favorable au développement des idiosyncrasies analogues à l'audition colorée, implique, sans doute, quelques singularités et même des anomalies, le plus souvent héréditaires, qui le distinguent du type moyen de la vie psychique; mais ces anomalies inoffensives ne sauraient aucunement être considérées en elles-mêmes comme des affections ou des stigmates morbides.

la couleur de son entourage, la couleur d'un objet qui s'est associé à lui par hasard. De même, la couleur d'une œuvre littéraire ou bien d'une pièce de musique peut être inconsciemment suggérée par les couvertures et les reliures, par les vignettes, les dessins, etc. Mais, en général, je ne suppose pas que ces associations banales jouent ici un rôle considérable. Il faut chercher la source principale des phénomènes d'individuation colorée plutôt dans les *associations par ressemblance*, non par ressemblance des *qualités*, mais par ressemblance des *relations*, idéelles et émotionnelles.

Deux perceptions ou deux images tout à fait différentes par leurs qualités, peuvent se rapprocher dans notre esprit, quand elles sont réunies par une idée générale quelconque à laquelle elles se rapportent également : voilà le principe de l'association *par ressemblance des relations idéelles*. C'est justement sur ce principe que sont fondées, d'après mon opinion, les représentations chromatiques de Mme Ch... Dans l'ordre des couleurs qu'elle associe aux individualités humaines, il est facile d'observer la transition graduelle des teintes épaisses et foncées aux nuances claires, pâles et peu accentuées. Quant aux couleurs épaisses et foncées, elle les attribue aux gens les mieux doués et les plus distingués, tandis que les gens ordinaires sont revêtus par elle de couleurs moins condensées, claires et pâles. Il s'ensuit de cela qu'elle aperçoit une analogie idéelle entre la condensation d'une couleur et la condensation, ou la concentration, des qualités intellectuelles et morales d'un homme. L'idée générale de *condensation* ou de *concentration* a réuni dans l'esprit de cette dame, d'une façon intuitive, deux images tout à fait différentes : celle de la couleur et celle de l'homme.

L'association *par ressemblance des relations émotionnelles* a, peut-être, encore plus d'importance. *Deux perceptions ou deux images tout à fait différentes par leurs qualités, peuvent se relier dans notre pensée, quand elles éveillent en nous un sentiment analogue*. Cette association émotionnelle ou « affective » qui a été appliquée pour la première fois à l'explication des phénomènes synesthésiques par M. Flournoy, a probablement des bases physiologiques. En allant sur les brisées de la théorie des émotions de Lange-James, on doit en venir à supposer qu'elle repose sur la ressemblance des réactions vasculaires et viscérales qui accompagnent les perceptions associées. C'est dans les représentations chromatiques de Mme K... que l'influence de cette association se manifeste d'une manière fort évidente. En effet, si Mme K... prétend qu'il existe entre les gens et les couleurs une sorte d'affinité mystérieuse qu'il faut « sentir », cette hypothèse intuitive ne peut avoir qu'une seule acception : les

gens et les couleurs produisent sur cette personne une impression émotionnelle analogue, et c'est précisément cette impression qui devient leur lien associatif. Quels sont les éléments psychologiques dont se compose une impression émotionnelle de ce genre? Sans doute, il n'est pas toujours facile de les démêler et de les préciser, ces éléments; mais en ce qui concerne Mme K..., ce sont les simples sensations de l'agréable et du désagréable qui jouent le rôle prépondérant parmi les émotions confuses du sein desquelles surgissent les représentations chromatiques de cette personne. Voilà pourquoi elle associe la couleur qui lui plaît le mieux, le lilas, aux gens du type moral auquel elle pense appartenir elle-même; et voilà la raison pour laquelle elle attribue aux gens méchants, vindicatifs et rusés la couleur verte à reflets métalliques qui lui semble le plus désagréable et qui est telle peut-être parce qu'elle lui rappelle un serpent. Enfin, les mêmes motifs psychologiques la poussent à changer les nuances individuelles des gens, suivant leurs dispositions morales et leurs actions agréables et désagréables.

Les symboles chromatiques des œuvres littéraires et des pièces musicales sont suggérés, dans la majorité des cas, probablement par des analogies émotionnelles semblables. Leur origine peut s'expliquer par le fait que les sentiments agréables et désagréables, gais et tristes, remuants et tranquilles, produits par la lecture d'un roman ou par un morceau de musique, ressemblent par leur ton, chez quelques sujets, aux impressions émotionnelles qu'ils éprouvent à la vue des couleurs.

Mais tout cela suffit-il pour la théorie complète des phénomènes d'individuation colorée? Si les associations et les analogies idéelles et émotionnelles expliquent d'une façon satisfaisante l'origine de ces phénomènes, peuvent-elles nous expliquer leur *persistance*, leur conservation à travers toute la vie chez quelques sujets, leur développement graduel chez d'autres? On peut comprendre comment naissent ces caprices étranges de l'imagination; mais comment se fait-il qu'ils ne disparaissent pas tout de suite, sans laisser de traces, à l'égal de beaucoup d'autres idées baroques qui nous viennent à l'esprit sous l'influence des associations hasardeuses? Quelle est la force qui les maintient dans la conscience des sujets et qui raffermit les associations dont ils surgissent? Ces questions n'admettent qu'une seule réponse : les phénomènes dont il s'agit ne sauraient être de simples caprices de l'imagination; ils doivent avoir une raison d'être, logique ou psychologique.

L'évolution psychique de l'individu, pas moins que celle de la race, étant basée sur une sorte de sélection naturelle, les éléments

de la conscience ne peuvent se conserver et se développer qu'à la condition d'être favorables à quelque égard pour sa vie. Les représentations chromatiques des individualités, si extravagantes et superflues qu'elles puissent sembler, doivent être soumises à la même loi. Au point de vue psychogénétique, il faut admettre qu'elles remplissent une fonction utile quelconque, ou l'avaient remplie autrefois, et que c'est justement cette fonction qui a consolidé et même développé les associations primordiales dont elles provenaient. Quelle est cette fonction? cela s'observe dans les faits mêmes. Nous avons vu que les couleurs des individualités humaines, des œuvres littéraires et des pièces musicales sont considérées par les sujets comme symboles des perceptions auxquelles elles sont associées. En effet, la perception, ou plutôt la conception, de l'individualité humaine est une chose très compliquée et très abstraite. C'est un composé d'une quantité innombrable d'impressions et d'idées qui peuvent échapper dans leur ensemble à une pensée concrète. Afin de saisir ces éléments divers par l'esprit et de les fixer dans la mémoire, il faut avoir une formule simple et concrète qui pourrait leur servir d'expression. Et voici que les images chromatiques, suggérées par des associations fortuites et des analogies vagues, viennent bien à propos donner une telle formule. En permettant de comprendre et d'exprimer, sous forme concrète et saisissable d'une couleur, la conception abstraite de l'individualité humaine, ces images servent aux sujets comme moyen d'*aperception symbolique*, et c'est là précisément la fonction utile qui nous explique leur conservation et leur développement.

Sous ce rapport les représentations chromatiques des individualités jouent le même rôle que les métaphores visuelles ordinaires au moyen desquelles nous caractérisons les qualités et les actions des hommes, et qui, elles aussi, doivent avoir, dans la majorité des cas, l'origine émotionnelle. Nous disons tous que les gens et les choses nous apparaissent sous diverses « couleurs », soit « en rose », soit « en noir »; nous employons de telles expressions comme par exemple : un esprit « clair », un esprit « étincelant », un caractère « sombre », une pensée « terne », une expression « pâle », un air « radieux », un orateur « brillant », etc. Eh bien, les analogies chromatiques des sujets qui colorent les individualités humaines ne diffèrent de ces métaphores que sous deux rapports : 1° elles sont bien plus nombreuses et plus variées; 2° elles existent non seulement à l'état d'idées pures, mais le plus souvent à l'état d'images réelles. Ce n'est rien d'autre que des *métaphores réalisées*. — Les représentations chromatiques qui symbolisent le caractère individuel des

œuvres littéraires et des morceaux de musique accomplissent la même fonction.

En somme, voici deux idées psychologiques qui peuvent nous élucider les phénomènes d'individuation colorée : l'*association* et l'*aperception*. Les associations par contiguïté et par ressemblance des relations idéelles et émotionnelles nous expliquent leur origine ; la fonction aperceptive de ces phénomènes nous fait comprendre leur raison d'être et en même temps la cause réelle de leur persistance et de leur développement.

La théorie psychologique que je viens d'exposer ne pourrait-elle être appliquée à tous les autres phénomènes d'audition colorée? Au premier aspect cela paraît impossible. Tout en admettant l'origine associative de certains « photismes » alphabétiques, musicaux, numériques, les observateurs se refusent à leur accorder, dans la majorité des cas, une raison d'être et même un sens quelconque. En effet, quel sens peuvent avoir les images de couleurs, associées à une voyelle, un son, un nom, une voix humaine? Si ce sont des images symboliques, pourquoi les symboles sont-ils nécessaires pour des choses aussi simples et aussi concrètes, que les sensations auditives? Néanmoins, cette opinion peut être fondée sur un malentendu. Autant que j'en puis juger par mes propres observations — et certaines indications des auteurs tendraient à les confirmer, — il me paraît fort probable que les couleurs imaginées des lettres, des sons, des noms, des voix, des nombres, des jours, des mois, etc., ne sont pas liées aux éléments auditifs de ces perceptions proprement dites, comme on prétend d'ordinaire, mais le plus souvent et même peut-être toujours à quelque chose de bien plus complexe et de bien plus abstrait, à l'ensemble des qualités sensationnelles et idéelles qui déterminent leur valeur particulière et qui les distinguent des autres perceptions du même ordre. Et cela se conçoit facilement. Analysez, par exemple, la perception d'une voyelle : malgré sa simplicité apparente, elle se compose de plusieurs éléments divers. Outre le son, elle renferme l'image du signe graphique de cette voyelle, un groupe de sensations musculaires qui accompagnent sa prononciation et l'acte d'écrire, enfin un groupe d'idées et de souvenirs confus qui se rapportent à sa position dans l'alphabet et à sa valeur orthographique. Tous ces éléments accompagnés d'une série d'émotions à peine perceptibles, constituent un tout indivisible et caractéristique, un « être », d'après l'expression d'un sujet chez M. Flournoy[1], une synthèse indivi-

1. *Des phénomènes de synopsie*, p. 50.

duelle, comme j'aurais préféré dire. Pour être saisie par un esprit concret (comme celui d'un enfant qui apprend l'alphabet), cette synthèse d'impressions, d'idées et d'associations toutes particulières exige une formule symbolique, capable de l'exprimer et de l'individualiser. Les associations chromatiques fournissent une telle formule, et voilà pourquoi la voyelle revêt une couleur. Cette couleur, représentée plusieurs fois, devient habituelle et peut s'attacher à la voyelle revêt une couleur. Il est facile de vérifier ces observations sur tous les autres photismes. Mais s'il en est ainsi, nous retrouvons, chez les sujets doués de ces photismes ordinaires, la même tendance à individualiser et à caractériser les choses à l'aide de symboles, chromatiques, et tous les phénomènes d'audition colorée — excepté peut-être quelques formes embryonnaires et rudimentaires — ne sont en réalité que des cas d'*individuation colorée.*

Cette considération importante, à supposer qu'elle soit juste, jette une lumière nouvelle sur le problème des synesthésies, et elle nous permet de lui donner une solution assez simple qui s'applique à tous les cas et qui peut se resumer en peu de mots. Suggérées, à l'origine, par des associations banales ou par des analogies idéelles et émotionnelles, plus profondes, les représentations chromatiques des auditifs-coloristes deviennent bientôt des représentants symboliques des choses auxquelles elles étaient associées. A titre de métaphores réalisées, elles en désignent et définissent en termes visibles les qualités individuelles, et c'est ce rôle explicatif et mnémonique à la fois qui les fait persister au milieu des variations incessantes des éléments psychiques. Tant qu'elles accomplissent leur fonction utile — consciente ou inconsciente, peu importe, — elles existent comme des organes de la pensée qui est symbolique par sa nature même; en devenant superflues, elles s'atrophient et n'existent qu'à l'état rudimentaire.

Quant à l'intensité différente de ces représentations, cette question est hors du cadre de mon étude. D'ailleurs, les différences de l' « imagerie mentale » auxquelles elle tient, sont assez connues pour que je me borne à les rappeler.

Paul Sokolov.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LA QUESTION DE L'INFINITUDE DE L'UNIVERS

Monsieur et cher Directeur,

Lorsque je vous ai adressé, à propos de « la droite transfinie », la lettre qui a paru dans le numéro d'octobre de la *Revue* (p. 388-390), je ne pensais nullement que je pourrais avoir l'occasion de prolonger la discussion. Mais la réponse de M. Dunan (n° de novembre, p. 555-556) constitue à mon égard un appel trop courtois, je dois même dire trop flatteur pour moi, pour que je puisse me refuser à descendre sur le terrain un peu différent où il me convie à la conciliation.

Est-elle possible? je l'ignore vraiment, car il me semble que M. Dunan n'a pas saisi exactement, ni le but de mon article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1894, ni la méthode que j'y ai suivie, ni la position que j'y ai prise vis-à-vis du concept de la droite transfinie. J'avoue d'un autre côté que, pour ma part, je ne comprends pas clairement pourquoi (ou dans quel sens) l'infinité actuelle de l'univers doit être rejetée par ceux qui pensent que « le monde comme totalité appartient non pas à la catégorie de la quantité, mais à celle de la qualité ». Je ne sais pas bien non plus si cette formule est proprement celle de M. Dunan ; la mienne serait plutôt que le monde, dans sa totalité, n'appartient à aucune catégorie, parce que c'est un *noumène*.

Voilà un cadre qui, pour être rempli complètement, exigerait de longs développements et des explications détaillées; je vais essayer de me borner au minimum indispensable.

M. Dunan pense qu'en 1894 j'avais comme but la justification de l'infinité actuelle de l'univers. Il est vrai que je n'ai point dissimulé mes préférences pour cette thèse; mais non seulement je me suis abstenu expressément d'argumenter en sa faveur ; j'ai formellement reconnu la nécessité relative pour certains esprits d'adopter l'antithèse. Bien plus, j'ai développé la possibilité, pour d'autres, de choisir une troisième hypothèse : *L'univers est transfini*; et c'est ce développement qui a été l'objet principal de mon article.

M. Dunan me fait l'honneur d'avoir créé la conception de la droite transfinie; je ne le mérite nullement, puisque, je le répète, cette conception est celle d'Aristote. Seulement, avant d'établir son existence historique, ce qui eût suffi à mon but, je me suis efforcé, pour rendre la question plus facilement intelligible, de préciser cette conception et de la caractériser au point de vue logique.

Je déclarais en même temps que je reconnaissais, en ce qui me concernait personnellement, la nécessité relative du jugement synthétique *a priori* ou du postulat niant la droite transfinie, et que je m'y soumettais de mon plein gré. Je n'ai donc fait aucun pas nouveau lorsque j'ai dit, dans ma dernière lettre, que « j'admettais sans réserves ce postulat » ; je n'ai pas abandonné la conception de la droite transfinie, puisque je ne l'ai jamais adoptée. La seule chose que j'ai soutenue au sujet de la légitimité de cette conception, je la soutiens toujours, c'est que la nécessité à laquelle j'obéis en admettant un jugement synthétique *a priori*, je n'ai pas le droit de la préjuger pour les autres intelligences, et que je constate, comme fait, qu'elle n'existe pas pour toutes.

M. Dunan estime enfin que l'infinité actuelle de l'univers et la droite transfinie sont deux thèses connexes ; j'en ai assez dit, je crois, pour montrer que je les considère, au contraire, comme étant nettement distinctes. Mais je juge inutile de discuter ici ce point plus amplement, parce que l'étude approfondie de la seconde thèse ne me paraît avoir d'intérêt scientifique que pour la géométrie riemannienne, et c'est un sujet trop abstrus pour l'effleurer en passant.

J'arrive donc à l'exposition résumée de ce que je pense sur la question de l'infinité actuelle de l'univers.

Cette question paraît bien avoir un sens très clair quand on envisage le monde phénomène (ou si l'on admet la thèse réalistique en ce qui concerne l'espace). Mais, dans ce cas, le terme d'infinité actuelle est sujet à critique. Il s'agit proprement de l'indéfini. Après une étoile, y en a-t-il toujours une autre? C'est là une question de fait, d'ailleurs évidemment insoluble. Tout ce que l'on peut dire, c'est que pratiquement le monde phénomène nous apparaît comme indéfini, et que théoriquement nous n'avons pas le droit de le poser comme nécessairement fini. En effet, quand tous les arguments *a priori* contre l'infinité actuelle seraient absolument valables, resterait à postuler que le monde phénomène est intelligible ; or c'est l'abandon pur et simple de la thèse réalistique.

Mais si nous nous plaçons au point de vue idéalistique, la question n'a plus du tout le même sens. Il n'est même point certain qu'elle en ait un ; en tout cas, elle me paraît mal posée. La difficulté consiste

en ce que les termes d'*acte* et de *puissance* ne sont plus applicables dans les mêmes conditions. Entend-on qu'il est impossible de raisonner sur l'inachevable comme s'il était achevé, sur l'inépuisable comme s'il était épuisé. sur l'indéfini comme s'il avait atteint sa limite? C'est nier toutes les mathématiques.

Entend-on que je suis nécessairement obligé de concevoir le monde dans sa totalité comme une pluralité finie? Mais pourquoi une telle norme? Elle ne peut découler d'une propriété du noumène, à moins d'admettre que la catégorie de la quantité lui soit applicable, et de la réduire au simple phénomène. Si le monde est ma pensée, je le pense comme je veux ou comme je peux. Ce que je ne vois point prouvé, c'est que tous les hommes le veulent ou le puissent penser sous la même forme. Les différentes formes (pluralité finie, indéfinie, transfinie) n'en seront pas moins légitimes (relativement à chaque penseur), au moins sous certaines conditions que je n'ai pas à développer ici.

Nous symbolisons une propriété du noumène au moyen de la catégorie de la quantité. Le choix du mode de symbolisme est arbitraire dans certaines limites; il suffit qu'il se prête au raisonnement mathématique et à l'explication des phénomènes. Que je me représente le monde phénomène comme une sphère finie ou comme infini, cela est tout à fait indifférent, du moment où je puis supposer établie une correspondance univoque entre chaque point compris dans la sphère finie et chaque point de l'espace infini. Je choisis donc, quant à moi, la seconde représentation que je trouve plus commode; mais j'aurais pu choisir l'autre. Il est vrai que j'y retrouverais, en puissance, l'infini que la première développe en acte; mais que devrai-je conclure de là?

Ou bien les partisans de la finitude du monde ont une position réellement irréductible avec celle des partisans de l'infinitude; mais alors ils nient l'infini, non seulement en acte mais aussi en puissance, c'est-à-dire le continu, en tant que réalisé dans le monde. Je reconnais cette position, si elle existe, comme légitime : seulement je demande à ceux qui la tiennent de reconnaître comme également légitime la position opposée, et d'autre part je ne vois plus que ce qui justifie la leur soit l'impossibilité du nombre infini actuel.

Ou bien tels autres partisans de la finitude se maintiennent fidèles à la formule d'Aristote, — l'infini existe en puissance, non en acte. — Dans ce cas, au point de vue idéalistique, la discussion me paraît uniquement porter sur les mots, et je n'aperçois point de sens véritable à la question entre la finitude ou l'infinitude du monde.

PAUL TANNERY.

REVUE CRITIQUE

W. Wundt. — Völkerpsychologie. Erster Band. *Die Sprache.* Erster Theil. Leipzig, Engelmann, 1900. XV-627 p.

Le présent volume, de plus de 600 pages, constitue simplement la première partie du premier volume du nouvel ouvrage que Wundt entreprend de publier. L'ouvrage tout entier sera donc vraisemblablement très considérable. Quant au contenu, à en juger par cette première partie, il continuera dignement la série des grandes œuvres philosophiques de Wundt antérieurement parues.

Cette première partie, dans son ensemble, présente à un haut degré, comme les dernières œuvres de Wundt, un caractère philosophique; les questions d'origine, de développement, y tiennent une large place; la méthode est essentiellement celle dont Wundt s'est servi dans sa *Logique*, son *Éthique*, et son *Système de philosophie*; les divisions, les classifications, les théories des phénomènes sont traitées avec le plus grand soin. Pour l'étude d'un certain nombre de questions, Wundt entre dans le détail des faits : c'est ce qui a lieu par exemple pour la mimique, pour le langage de gestes, où il joint à son exposé d'intéressantes figures, pour le langage de l'enfant, pour la formation des mots. Mais l'ouvrage vaut surtout par les théories, critiques, classifications et explications psychologiques qu'il présente. Même dans les cas où il ne peut s'agir que de vraisemblance, les hypothèses proposées par Wundt restent intéressantes et supérieures par leur profondeur psychologique à celles avec lesquelles elles peuvent se trouver en concurrence.

Introduction (p. 1-28). — Wundt commence par définir la psychologie ethnique. La psychologie, au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire la psychologie individuelle, laisse de côté l'analyse des phénomènes qui résultent de l'action psychologique réciproque qu'exercent les individus les uns sur les autres. C'est le rôle de la psychologie ethnique de la compléter à cet égard. La psychologie ethnique, telle que Wundt la conçoit, ne considère d'ailleurs que les lois psychologiques générales qui régissent la vie en société et fait abstraction des différences locales et nationales, à moins qu'elles ne jettent quelque lumière sur les lois générales. Il conclut donc que la psychologie ethnique « a pour objet les phénomènes psychologiques qui sont à la base du développement général des sociétés humaines et de l'apparition de produits collectifs d'une valeur générale ».

Il traite ensuite de l'*esprit collectif* (*Volksgeist*) et de *l'âme collective* (*Volksseele*). La psychologie ethnique, comme la psychologie en général, a affaire à l'âme et non à l'esprit. Quand nous parlons d'esprit, dit-il, nous ne songeons pas à des rapports à la nature corporelle ou nous en faisons abstraction; au contraire, l'idée d'âme et de phénomènes psychologiques implique celle de rapports à un corps. La psychologie ne peut pas laisser de côté les rapports de la vie psychique au corps, car les phénomènes psychologiques nous sont toujours donnés liés à un corps. Wundt ne conçoit pas d'ailleurs l'âme comme une substance servant de substratum aux phénomènes psychologiques: « pour la psychologie empirique, l'âme ne peut jamais être autre chose que la liaison donnée en fait des événements psychiques, et rien qui s'ajoute du dehors ou du dedans à ces événements ». En ce sens, l'âme collective, fait-il remarquer, est aussi réelle que l'âme individuelle. Les phénomènes sociaux ne sont à vrai dire rien qui puisse jamais se produire en dehors d'âmes individuelles; « mais, de même que ce sont non les éléments psychiques à l'état isolé, mais leurs associations et les produits qui en résultent qui forment ce que nous appelons une âme individuelle, de même l'âme collective, au sens empirique, ne consiste pas en une simple somme d'unités individuelles de conscience, dont les cercles se recouvriraient en partie; mais, à son égard aussi, de cette association résultent des phénomènes particuliers psychiques et psychophysiques, qui ne pourraient en aucune façon se produire dans la conscience individuelle isolée ou du moins qui ne pourraient s'y développer au degré qu'ils atteignent par suite de l'action réciproque des individus. L'âme collective est ainsi un produit des âmes individuelles dont elle se compose; mais celles-ci sont également des produits de l'âme collective, dont elles font partie ».

Les problèmes fondamentaux dont l'étude incombe spécialement à la psychologie ethnique sont, pour Wundt, au nombre de trois : ceux du langage, du mythe et des mœurs. Au mythe se rattachent, comme parties inséparables, les commencements de la religion; aux mœurs, l'origine et les formes générales du développement de la civilisation.

Le présent volume est consacré au langage, dont l'étude sera continuée dans un second volume qui doit paraître très prochainement.

CH. I. *Les mouvements d'expression* (p. 31-129). — Quant à leur nature générale, tous les mouvements qui résultent d'une action des muscles peuvent, d'après Wundt, être répartis en trois classes : les *mouvements automatiques*, les *mouvements instinctifs* (*Triebbewegungen*), et les *mouvements volontaires*. Les premiers résultent de la liaison des éléments nerveux centraux, sont purement physiologiques et se produisent sans conscience; les *Triebbewegungen* sont des actes volontaires simples, déterminés par un motif unique qui excite le sentiment (tels sont les mouvements de défense et de fuite); enfin, dans les mouvements volontaires, il y a à quelque degré, précédant l'action extérieure, conflit entre plusieurs motifs. Vraisemblablement,

dit Wundt, les mouvements primitifs sont les actes volontaires simples, les *Triebhandlungen*. De ces actes volontaires simples ou instinctifs peuvent sortir d'une part, par suite de complication progressive des motifs, les actions volontaires précédées de choix, d'autre part, par suite de la mécanisation résultant de la répétition, les actes automatiques. Les actes volontaires, une fois développés, peuvent aussi se retransformer en actes instinctifs, puis en mouvements automatiques. D'après cela, les mouvements d'expression seront donc aussi, primitivement, des actes volontaires instinctifs. Les propriétés essentielles de ces actes peuvent se rattacher à la nature psychologique des instincts (*Triebe*). Or, toute action instinctive implique, outre divers éléments intellectuels, un processus affectif dont les propriétés déterminent le caractère général de l'action. Ce processus se résout en sentiments simples; or tout sentiment simple appartient à l'une des trois dimensions principales des sentiments agréables et désagréables, excitants et déprimants, tensifs et résolutifs. Un sentiment concret peut appartenir à l'une des six directions ainsi déterminées, ou à deux à la fois, ou enfin à trois. Aucun sentiment n'est strictement instantané ni constant dans le temps; tous les sentiments réels forment les éléments d'un processus affectif qui n'arrive jamais complètement au repos; un processus affectif déterminé constitue une émotion. Chaque émotion, par suite de l'unité de l'organisation psychophysique, s'accompagne de mouvements correspondant à son caractère et qu'on peut appeler d'une manière générale mouvements d'expression. L'émotion et son expression forment, réunies, un seul processus psychophysique, dans lequel aucun des deux éléments ne peut donc être considéré comme la cause ni l'effet de l'autre. Wundt remarque que les organes qui se meuvent sont en même temps le siège de sensations correspondant exactement à leurs mouvements; or, d'après les lois de l'association, ces sensations s'associent aux états psychologiques primaires dont les mouvements d'expression sont les symptômes physiques, et elles peuvent les reproduire ou les renforcer : « ainsi s'explique le fait connu, que rien n'est plus propre à accroître les émotions et les passions que leur explosion momentanée en actions extérieures. »

Wundt développe une assez longue critique des principes de Spencer et de Darwin relatifs aux mouvements d'expression, et de la théorie du symbole (représentée principalement par Gratiolet et Piderit). Quant à lui, il renonce à tout principe spécifique et se borne au principe psychophysique général d'après lequel « à chaque modification d'états psychiques sont liées des modifications de phénomènes physiques corrélatifs ». Or, les mouvements d'expression sont les processus corrélatifs des émotions; donc, l'analyse de ces mouvements doit se faire en rapport constant avec celle des émotions elles-mêmes. On revient ainsi aux éléments psychiques des émotions, aux sentiments simples dont il a été parlé et aux propriétés de ces sentiments.

Ces propriétés sont au nombre de trois; deux appartiennent aux sentiments comme tels : ce sont l'intensité et la qualité; la troisième résulte du rapport entre les sentiments et les contenus objectifs de notre expérience immédiate. On obtient ainsi trois classes ou trois directions des mouvements d'expression; Wundt les appelle brièvement *expressions d'intensité, de qualité,* et *de représentation des émotions.*

La propriété la première et la plus générale des expressions d'intensité, c'est qu'elles se meuvent entre les contraires de l'excitation et de l'inhibition, celle-ci devant d'ailleurs être considérée non comme une diminution ou cessation de l'excitation, mais comme une excitation positive agissant sur les muscles en sens contraire de l'excitation proprement dite. Quand les émotions deviennent très fortes, elles tendent toutes à produire exclusivement l'inhibition et à se transformer en une même émotion du genre de l'effroi. Tous les muscles ne prennent pas la même part aux symptômes d'intensité; abstraction faite du cœur et des vaisseaux, ce sont en première ligne les muscles de la respiration qui entrent en jeu, puis, avec intensité croissante de l'émotion, ceux du visage, puis ceux qui causent les mouvements des bras et des mains, et enfin ceux qui causent les mouvements des jambes. Wundt distingue aussi des symptômes vaso-moteurs d'intensité.

Les expressions de qualité se rattachent aux formes fondamentales des sentiments; les contraires de l'excitation et de la dépression déterminent les propriétés formelles de l'émotion, c'est-à-dire son énergie et sa rapidité, tandis que les autres dimensions des sentiments, l'agréable et le désagréable, la tension et la résolution déterminent, par le fait que les mouvements qui s'y associent se localisent en des régions circonscrites du corps, les symptômes spécifiques de qualité. Cet symptômes spécifiques, sous leur forme primitive et pure, se bornent exclusivement aux mouvements d'expression des muscles du visage. Les mouvements de la bouche, par exemple, soit seuls, soit soutenus par ceux des muscles qui entourent les yeux et le nez, expriment l'agréable et le désagréable; ils reproduisent les mouvements qui suivent d'une façon réflexe les sensations gustatives agréables ou désagréables, c'est-à-dire que chaque fois qu'un sentiment agréable ou désagréable quelconque se produit, sa parenté avec les sentiments agréables ou désagréables du goût fait que les actes réflexes qui suivent ces derniers apparaissent. Les symptômes mimiques des sentiments de tension et de résolution ne sont pas localisés aux muscles des organes spéciaux des sens, ils sont produits plutôt par les muscles des joues; c'est ainsi qu'un état de satisfaction continue se traduit par une tension tonique de ces muscles. Wundt termine par une théorie des expressions mimiques précédentes, où il expose des idées qui rappellent celles de Piderit. Les expressions primitives se rattachent aux sensations du toucher, du goût, de l'odorat, etc.; plus tard, lorsqu'un état psychologique plus complexe se produit, qui ressemble par son

caractère agréable ou désagréable à ces sensations primitives, il provoque les mêmes expressions. L'adaptation réflexe des mouvements d'expression aux sentiments sensoriels simples est vraisemblablement innée chez l'individu et résulte de l'évolution de l'espèce, tandis que l'association entre les sensations simples et les états psychiques complexes résulterait surtout du développement individuel. Le fait que les sentiments de tension et de résolution s'exprimeraient surtout par les muscles des joues se rattacherait, d'après Wundt, au rôle de ces muscles pour prendre la nourriture : l'homme rassasié présente la même expression de physionomie que l'homme satisfait de soi.

Enfin les expressions de représentation des émotions sont celles qui permettent de reconnaître l'objet auquel se rapporte l'émotion; ces expressions se localisent aussi dans des régions déterminées qui sont principalement celles des muscles pantomimiques au sens étroit du mot, c'est-à-dire des muscles des bras et des mains. Wundt distingue deux classes de ces mouvements d'expression : les mouvements indicatifs et les mouvements imitatifs. Le geste indicatif n'est pas autre chose qu'un mouvement pour saisir affaibli. Les gestes imitatifs consistent primitivement dans l'imitation par un animal des actes des animaux qui lui ressemblent; cette imitation est de même nature que celle qui se produit chez nous quand nous rions en voyant d'autres personnes rire; l'expression perçue chez un autre provoque chez celui qui la perçoit la même émotion que chez le premier, puis, par suite de l'association entre les émotions et les mouvements d'expression, la même expression. L'imitation d'objets ne vient que beaucoup plus tard, et il n'est pas vraisemblable, d'après Wundt, qu'elle soit antérieure au langage ni qu'elle en soit indépendante; elle se conçoit en effet surtout comme un moyen accessoire de faire comprendre sa parole à autrui.

CH. II. *Le langage des gestes* (p. 131-243). — Wundt passe en revue les principaux systèmes connus de langage des gestes : langage des sourds-muets, de certaines peuplades primitives, etc. Les formes principales des gestes qu'il distingue sont, comme ci-dessus, les gestes *indicatifs (hinweisend)*, qui, primitivement, désignent les objets présents, et les gestes *imitatifs* (*nachahmend*), ou, comme il préfère les appeler, à cause des différenciations qu'on y rencontre et qui peuvent les éloigner considérablement parfois de l'imitation primitive, les gestes *représentatifs* (*darstellend*). Il subdivise cette dernière classe en trois groupes : les gestes *reproductifs* (*nachbildend*), les gestes *co-désignatifs* (*mitbezeichnend*) et les gestes *symboliques*; les gestes reproductifs se présentent sous deux formes : tantôt sous la forme d'une figure qu'on trace en l'air avec le doigt par exemple, tantôt sous la forme plastique, comme lorsqu'on fait prendre aux doigts, pour exprimer quelque idée, une forme qu'on laisse persister quelque temps; ces deux formes se retrouvent d'ailleurs dans les gestes co-désignatifs et symboliques. Les gestes co-désignatifs sont caractérisés par

cette propriété qu'on se borne à figurer pour représenter un objet tout entier, quelque partie ou propriété de cet objet, par exemple les oreilles d'un animal pour représenter tout l'animal. Les gestes précédents évoquent immédiatement les idées des objets; au contraire, les gestes symboliques sont ceux qui évoquent médiatement, grâce à quelque transfert de concept opéré par association, l'idée des objets qu'ils désignent : par exemple un geste imitant les oreilles d'un âne est employé pour signifier la sottise. Les gestes symboliques sortent pour une part de gestes directement reproductifs; Wundt distingue d'ailleurs à cet égard deux groupes de gestes symboliques : les gestes symboliques secondaires pour lesquels on reconstitue facilement le passage de l'imitation au symbole et les gestes symboliques primaires qui ont toujours eu une signification symbolique (par exemple, chez les Indiens et les sourds-muets, un mouvement de l'index de la main gauche dirigé à partir de la bouche à gauche et en bas pour signifier le mensonge). Wundt montre comment les mêmes gestes peuvent avoir quelquefois plusieurs sens et changer de sens : ainsi le geste d'ôter son chapeau pourra signifier un homme, un salut, ou, dans un sens plus abstrait, la politesse. Il montre aussi comment il existe, contrairement à ce qui a été parfois affirmé, de véritables phrases et une véritable syntaxe dans le langage des gestes; toutefois, dans cette syntaxe, ce sont les relations de temps et d'espace des choses signifiées qui sont de préférence considérées, tandis que les relations logiques le sont moins exactement. Wundt montre les rapports des gestes et des commencements du dessin, de la sculpture et de l'écriture. Il termine par des remarques sur le caractère psychologique du langage des gestes : La cause première d'un geste naturel n'est pas le besoin de communiquer une représentation, mais celui d'exprimer une émotion; primitivement, le geste est donc l'expression d'une émotion. Secondairement, en tant que chaque émotion contient des représentations, le geste devient en outre expression d'une représentation; cette représentation fournit, chez celui qui éprouve l'émotion et chez son semblable où elle se répercute, un substratum sûr pour l'émotion; en outre elle provoque chez ce dernier l'éveil d'autres représentations, qui amènent chez lui des mouvements différents des gestes du premier et qui constituent une *réponse* à ceux du premier. L'élément représentation prenant ainsi peu à peu le dessus sur l'élément émotion, le commerce entre les hommes devient une pensée commune exprimée par les gestes.

Ch. III. *Les sons du langage* (*Sprachlaute*) (p. 244-347). — Comme pour les mouvements d'expression, la signification primaire est la signification subjective et non l'objective. Le point de départ, chez les animaux, est le cri de douleur et de colère; ce cri, quant à son caractère musical, s'accompagne de sons accessoires fortement dissonants et ressemble à un bruit. Puis, à un second moment, s'ajoutent à ce cri des expressions d'émotions modérées, non seulement d'émotions péni-

bles, mais aussi d'émotions agréables; la transition s'opère sous l'influence de la vie en société qui atténue les cris de douleur et de colère et en fait sortir les cris d'appel et de séduction; Wundt considère en effet comme possible que les chants de séduction des oiseaux soient sortis des cris de colère des mâles luttant pour les femelles. Ces expressions d'émotions modérées consistent dans beaucoup de cas simplement en une diminution de l'intensité et de la hauteur des cris primitifs; en même temps, la cavité buccale étant moins ouverte, les sons partiels dissonnants associés au son fondamental s'affaiblissent; d'autre part, certains bruits occlusifs peuvent naitre qui contribuent également à modifier le son. A cette période appartiennent le bêlement du mouton, le grognement du porc, etc. A la troisième période, deux genres entièrement différents d'émissions vocales se produisent dont les unes correspondent aux cris de la premièrs période et expriment comme eux les fortes émotions, tandis que les autres sont l'expression délicatement nuancée de sentiments faibles. Wundt appelle spécialement ces dernières, en raison de leur caractère plus musical, *sons* (*Tonlaute*), et celles de la première et de la deuxième période, *cris* (*Schreilaute*). Les sons représentent le développement le plus complet de l'expression vocale; ils revêtent eux-mêmes deux formes : la *modulation* (modulation dans la voix du chien, de certains singes, etc., et surtout chant des oiseaux), et l'*articulation*. La modulation et l'articulation se trouvent réunies, parfaitement développées l'une et l'autre, dans le chant humain; au contraire, dans la parole humaine, la modulation fait défaut comme chez les animaux doués de la faculté d'émettre des sons articulés. Wundt est amené ici à parler de l'origine du chant humain. Il se distingue du chant des oiseaux, selon lui, en ce qu'il est dès l'origine un produit de l'art. Les chants accompagnant le travail sont, suivant toute probabilité, comme l'a montré K. Bücher, la forme la plus primitive de la poésie et de l'expression musicale; dans la plupart des travaux simples, des mouvements identiques se succèdent et provoquent des répétitions rythmiques. D'ailleurs le chant primitif du travail se développe ensuite suivant diverses directions : d'une part, le culte religieux reproduit les travaux humains sous des formes plus solennelles, d'autre part, le mouvement rythmique est transporté dans le combat et dans sa répétition sous la forme du jeu et de la danse; ainsi apparaissent d'une part le chant religieux, d'autre part le chant guerrier, et, s'y rattachant, celui du chanteur qui célèbre les exploits des héros. Ce qui, dans ses formes les plus primitives, distingue le chant humain, c'est la prédominance de l'élément rythmique; la modulation musicale se développe plus lentement.

Dans ce même chapitre, Wundt étudie longuement et avec précision les articulations de l'enfant et le développement individuel de la parole. Il montre que l'enfant, dans son langage, n'invente pas, que, vraisemblablement, tous ses mots viennent de son entourage. Quant au développement individuel de la parole, l'apparition de sons articulés et

leur application à la désignation d'objets sont deux processus entièrement distincts. Les sons articulés primitifs sont de pures expressions du sentiment, mais, à la différence des cris, accompagnant des émotions modérées. On peut les rattacher à une disposition physiologique en vertu de laquelle l'enfant réagit à des sentiments par des sons articulés comme à des saveurs par des mouvements mimiques; la différence entre les deux cas est seulement que les réactions primitives du goût sont vraisemblablement de purs réflexes physiologiques des centres inférieurs, puisqu'on les constate dès la naissance, tandis que les sons articulés supposent des sentiments agréables qui font défaut aux premiers temps de la vie et qui impliquent vraisemblablement un développement des voies conductrices du cerveau qui ne se produit que tard après la naissance. Après que ces sons articulés sont apparus, l'enfant peut les utiliser pour reproduire instinctivement les sons proférés par les personnes qui l'entourent : ainsi apparaît cette écholalie dépourvue de sens qui prépare le langage proprement dit. Puis vient l'association de mots et d'objets déterminés, qui s'opère grâce aux gestes et aux regards des personnes près desquelles vit l'enfant; le geste joue ici, d'après Wundt, un rôle considérable; c'est, à vrai dire, le geste que l'enfant « comprend » tout d'abord, c'est-à-dire que c'est le geste qui fait comprendre à l'enfant que le mot signifie l'objet qui lui est montré. Les fonctions aperceptives viennent finalement associer le son et l'objet, en les isolant du geste.

Deux subdivisions importantes de ce chapitre sont consacrées aux sons naturels du langage et aux onomatopées. Wundt appelle *sons naturels* (*Naturlaute*) tous les sons vocaux des animaux et de l'homme qui précèdent le langage ou qui y représentent un état antérieur au langage. Les sons naturels persistent chez l'homme sous la forme de cris inarticulés exprimant les émotions violentes et de sons articulés exprimant des sentiments modérés. Les restes de ces purs sons naturels sont les *interjections primaires*; elles peuvent être appelées primaires, parce qu'elles sont les plus primitives et qu'elles ont conservé entièrement le caractère de sons vocaux naturels; Wundt cite comme de telles interjections en allemand *oh*, *ach*, *weh*, *juhe*, etc., en latin *io*, *iu*, *vae*, etc.; il ne remarque pas qu'un nombre important de ces interjections diffèrent d'une langue à l'autre et que ce fait s'accorde mal avec le caractère de sons naturels qu'il leur attribue. Les interjections primaires sont remplacées peu à peu par des *interjections secondaires*, cest-à-dire par des mots du langage exprimant simplement des sentiments : tels sont *mein Gott*, *Donnerwetter*, etc. Aux interjections secondaires se rattache immédiatement l'expression du vocatif; ensuite vient, sur la voie qui conduit du son naturel à la phrase, l'impératif verbal et les expressions équivalentes, comme *au secours*, *ici*, etc.; toutes ces expressions sont, d'après leur signification primitive, des interjections secondaires. L'interjection peut enfin devenir une phrase complète comme dans *viens ici*, *donne le livre*

qui sont donc à la fois en quelque sorte des interjections et des phrases.

Quant aux onomatopées, Wundt en distingue d'abord de deux espèces : dans les unes, qu'il appelle spécialement imitations de son (*Schallnachahmungen*), il y a reproduction du son de l'objet (*coucou*) ; dans les autres, un phénomène qui ne produit aucun son est désigné par un son qui parait cependant imiter le phénomène ; Wundt appelle ces dernières images d'articulation (*Lautbilder*) : telles sont *bummeln*, *baumeln*, *krabbeln*, etc. Wundt ne considère pas la *Schallnachahmung* comme primitive par rapport au *Lautbild*. Il fait remarquer, au sujet de l'imitation en général, que notre attitude mentale, dans le cas où nous nous appliquons réellement à imiter le son d'un objet, n'est pas celle qu'on peut supposer avoir existé quand il s'est agi de la formation naturelle des mots, laquelle s'est produite instinctivement (*triebartig*). Le rapport entre le son et la signification ne peut pas être voulu d'avance ; le son vocal n'a pas été formé parce qu'il avait une ressemblance déterminée avec l'impression objective, mais il s'est trouvé semblable à l'impression parce que le mouvement d'articulation qui le produisait entrainait cela comme conséquence nécessaire. Le son vocal est lui-même, en effet, le résultat du mouvement des organes vocaux. C'est, non pas le son, mais le mouvement d'articulation, qui résulte immédiatement, de façon instinctive, de l'impression extérieure ; ce mouvement d'articulation, en exprimant le sentiment subjectif produit par l'impression, peut imiter aussi le phénomène cause du sentiment. Wundt appelle le mouvement imitatif d'articulation qui peut ainsi se produire *geste vocal* (*Lautgeberde*). La théorie du geste vocal fait comprendre immédiatement les *Lautbilder*, du moins lorsque ceux-ci traduisent des mouvements. Wundt, dans la même théorie, essaie, sans y réussir complètement, il me semble, d'expliquer aussi les *Schallnachahmungen* ; la difficulté ici, c'est que, si certains sons objectifs s'accompagnent de mouvements qui peuvent être imités par des *Lautbilder*, il en est d'autres pour lesquels tel n'est pas le cas.

Outre les gestes vocaux imitatifs comprenant ainsi les *Schallnachahmungen* et les *Lautbilder*, Wundt distingue des gestes vocaux indicatifs, qui consistent en ce que les organes et activités qui sont en rapport avec la formation des sons, par exemple la langue, sont très souvent désignés dans les langues par des mots à l'articulation desquels ils prennent part.

Wundt traite ensuite des *métaphores vocales naturelles* (*Lautmetaphern*). Ces métaphores sont des formations de mots produites naturellement et qui laissent reconnaitre entre le mot et sa signification un rapport par l'intermédiaire du ton de sentiment du son. Ces métaphores naturelles supposent des modifications corrélatives du son et de la signification. C'est ainsi qu' « il existe une série de racines indo-européennes qui commencent par *kr* et qui expriment toutes l'idée de bruit modifiée de quelque manière. » Wundt estime considérable le

rôle des gestes vocaux et des métaphores vocales naturelles dans la formation du langage.

Ch. IV. *Le changement phonétique* (p. 348-490). — Wundt étudie longuement la nature des changements phonétiques. Après quelques considérations sur le postulat de la rigueur absolue des lois phonétiques, sur les hypothèses téléologiques concernant les causes des changements phonétiques, et sur le moment physique (lois phonétiques) et le moment psychologique (analogie) dans l'évolution phonétique, il aborde l'étude des conditions, complexes selon lui, de cette évolution; outre les lois phonétiques et l'analogie, les mœurs, l'action de la signification sur le son, et d'autres causes encore peuvent, croit-il, contribuer à modifier les sons d'une langue. Comme conditions individuelles des changements phonétiques, il cite spécialement : 1° la latitude laissée par l'organe pour l'articulation de chaque son; 2° les défauts d'articulation (dyslalies, paralalies, etc.); 3° les changements que l'organe fait subir aux sons d'une langue étrangère lorsqu'on essaie de les reproduire. Wundt cite également trois causes qui peuvent produire au sein d'une société la transformation régulière et continue des articulations d'une langue : la nature extérieure, le mélange de races diverses, la civilisation. Quant à la première, il estime toutefois qu'on ne peut démontrer l'influence du climat ou de n'importe quelle autre condition physique extérieure sur le système des sons vocaux; il n'en est pas de même pour le mélange de races diverses : ainsi une race inférieure qui adopte la langue d'une race supérieure impose à cette langue le type phonétique de celle qu'elle abandonne. Quant à la civilisation, les mœurs peuvent influer sur les articulations, comme chez certaines peuplades indiennes d'Amérique où il est admis qu'on doit toujours parler la bouche ouverte; les changements de vitesse de la parole résultant d'une plus grande activité de la vie intellectuelle peuvent également exercer une influence; Wundt, à ce sujet, essaie de prouver que les changements phonétiques connus sous le nom de loi de Grimm ont eu pour cause un accroissement de rapidité de l'élocution chez les peuples germaniques.

Après le changement phonétique régulier, Wundt étudie les *actions associatives de contact* des sons (*associative Contactwirkungen*), les *actions associatives à distance* (*a. Fernewirkungen*), et les *associations de son et d'idée* dans les emprunts d'une langue à une autre. Les actions de contact sont les modifications phonétiques qui résultent de l'action d'un son sur un autre qui se trouve dans son voisinage; elles comprennent notamment l'assimilation et la dissimilation. Les actions à distance se produisent lorsqu'un mot ou groupe de mots qui ne sont pas actuellement donnés sont la cause du changement phonétique constaté (analogie). Les associations de son et d'idée dans les emprunts de mots consistent en ce que les mots étrangers qui pénètrent dans une langue y subissent, au point de vue phonétique, l'action de mots indigènes usuels; ceux-ci influent phonétiquement sur eux

soit simplement en tant que groupes d'articulations, soit encore en raison de leur sens (étymologies populaires, par exemple).

Ch. V. *La formation des mots* (p. 491-627). — Wundt étudie d'abord les conditions de la formation des mots en se guidant sur la pathologie du langage. Il montre que les représentations schématiques de centres du langage et de voies conduisant d'un centre à l'autre sont insuffisantes pour expliquer tous les faits que la pathologie constate, ou font prévoir des troubles qui en réalité ne s'observent pas : ainsi, en partant de la simple distinction d'un centre moteur et d'un centre sensoriel du langage, on est conduit à supposer qu'une rupture de communication entre ces deux centres abolira la faculté de répéter les mots entendus, tandis qu'elle laissera subsister celle de parler spontanément; or un tel état ne se rencontre pa . Il insiste sur le *principe de l'exercice de la fonction*, d'après lequel toute fonction se dévoloppe par l'exercice, s'affaiblit et finalement disparait par le manque d'exercice; les voies conductrices du cerveau individuel sont pour une partie le résultat de l'hérédité, mais, pour une partie importante aussi, elle sont produites par l'exercice; les substrata des excitations nerveuses ne sont rien de fixe, ils sont en partie les résultats de leurs fonctions, et il ne peut donc exister une localisation rigoureuse de ces fonctions. Ce principe de l'exercice de la fonction est tout ce que la physiologie nous fournit pour l'intelligence des rapports unissant les troubles centraux du langage. Au contraire une explication psychologique détaillée de ces troubles est possible, ainsi que Wundt le montre en en considérant un certain nombre.

Wundt, à l'occasion de la psychologie des représentations verbales, traite assez longuement de la méthode tachistoscopique; il décrit un tachistoscope et résume les principales observations que l'on peut faire avec un tel instrument. Les résultats prouvent qu'en règle générale un mot connu imprimé, à moins qu'il ne soit très long, est aperçu comme un tout et non pas lettre par lettre; même une phrase, si elle est courte, peut être aperçue comme un tout.

Wundt traite ensuite de la place du mot dans le langage. Il conclut au caractère primitif de la phrase et non du mot et considère l'hypothèse d'une période primitive de « racines » comme une conception de même valeur que celle d'un âge d'or ou d'une religion parfaite primitive. Le mot a été distingué peu à peu de la phrase parce que le même mot se retrouvait dans des phrases différentes.

La fin de l'ouvrage est consacrée à l'étude de la formation de mots nouveaux, à un exposé détaillé et très intéressant du rôle de la réduplication dans la formation des mots, à l'étude, assez longue, de la formation des mots composés, et enfin à celle, très brève, de la formation primitive de mots dans des langues données.

B. Bourdon.

G. Tarde. — Les transformations du pouvoir, 1 vol. in-8°, *Bibliothèque générale des sciences sociales*, Alcan, 1899.

Le titre de l'ouvrage de M. Tarde ne doit pas laisser croire qu'il ait voulu recommencer, sous une forme plus ou moins générale, l'histoire de l'évolution des formes de gouvernement. Toujours si manifeste dans la variété des détails, l'originalité de sa pensée se retrouve également dans le choix de ses sujets. Le pouvoir social, en effet, ne réside pas seulement dans l'ensemble des pouvoirs organisés. En dehors de l'autorité définie, officiellement existante et même quelquefois plus nominale que réelle, des pouvoirs constitués, il existe une autorité indéterminée, sans existence officielle, sans domaine précis, qui résulte de toute supériorité sociale réelle ou présumée, de tout prestige suscitant l'imitation ou imposant l'obéissance.

C'est bien pourtant de l'autorité politique que M. Tarde entend parler à propos de l'une comme de l'autre; car il ne saurait être question, sous peine de voir le sujet s'évanouir à force de s'étendre, de considérer toute influence sociale quelconque. Qu'est-ce donc qui définit un problème, une activité sociale, une institution comme appartenant au domaine politique? A vrai dire, ce n'est pas par son contenu qu'une activité sociale acquiert ce caractère. Toute question peut devenir ou cesser d'être politique suivant les circonstances. Ce caractère, en effet, résulte de son rapport avec la conscience sociale. La conscience s'éveille lorsque l'activité est entravée ou surexcitée. Devenue automatique et réduite à un processus élémentaire, elle devient inconsciente. Dans la vie sociale, les questions deviennent politiques ou cessent de l'être selon des conditions analogues. Quand une fonction sociale subit une entrave, rencontre un obstacle (question des langues en Autriche), ou qu'elle est surexcitée (découverte d'un nouveau droit, effervescence économique), l'opinion publique tout entière se passionne pour la question, et les gouvernements, bon gré mal gré, sont obligés de s'en mêler. M. Tarde oppose les deux cas; ils sont plutôt, partiellement au moins, deux aspects d'un même fait. Car si psychologiquement la conscience est surexcitée par une opposition, une différence, une difficulté, peut-être aussi dans l'ordre social, une fièvre d'activité économique, un mouvement juridique ou religieux n'éveillent-ils la conscience collective et ne suscitent-ils des problèmes de *forme* politique, que parce que les intérêts qui jouissaient paisiblement d'une situation acquise, les habitudes juridiques tranquillement endormies dans la routine d'une formule ancienne et éprouvée, les croyances et les pratiques religieuses qui dominaient les âmes presque à leur insu, se trouvent inquiétés et menacés, sont obligés de se défendre, et pour se défendre, de se réfléchir, parce que chacun est amené à prendre un parti, que la presse s'empare du débat et l'avive, qu'enfin l'arbitre inévitable et naturel se trouve être l'État dont l'intervention imprime son caractère définitivement politique au problème posé. Ainsi la surexcitation de la conscience individuelle ou sociale a

précisément pour condition essentielle une gêne, un déséquilibre, une difficulté.

Peut-être en revanche y a-t-il lieu de distinguer deux cas d'inconscience assez différents et même à certains égards presque opposés. D'une part, en effet, se maintiennent en dehors de la politique, telle que la définit M. Tarde, les fonctions abandonnées à l'initiative individuelle et qui, tant qu'elles demeurent dans les limites imposées par les lois, restent, dans leur détail, ignorées et inaperçues de l'opinion publique. Tels nos échanges journaliers, nos transactions et relations d'ordre privé. Ici, c'est par défaut d'intégration qu'il y a inconscience. Mais, au contraire, les fonctions les plus parfaitement intégrées deviennent également inconscientes par cela même, comme le sont pour l'individu les habitudes qu'il s'est créées; elles ne suscitent plus d'intervention politique tant que le fonctionnement en est normal. C'est le cas de tout ce qui dans la vie sociale fonctionne administrativement. Jusqu'au jour où une interpellation vient replacer l'action administrative, pour un moment et pour une faible portion, sous les yeux de la conscience politique, comme la réflexion vient interrompre l'automatisme de l'habitude, l'administration reste, elle aussi, en dehors de la vie politique proprement dite. Celle-ci s'étend donc entre ces deux domaines opposés de l'inconscience sociale.

L'opposition de l'État à la société n'est donc pas simplement analogue, comme le dit M. Tarde, à celle de la volonté ou du moi conscient aux habitudes ou aux souvenirs; et il paraît en un passage le sentir lui-même, quand il distingue parmi les habitudes sociales celles qui ont un caractère *administratif*. Parmi les habitudes sociales, il en est, en effet, comme il le montre, qui sont absolument abandonnées par l'État après avoir relevé de son autorité; mais, quoiqu'il généralise cette première observation, il en est aussi sans doute qui n'ont jamais été sous la dépendance de l'État, qui dès l'origine ont constitué la vie élémentaire des sociétés (leurs habitudes *spontanées*); il en est enfin au contraire, et ce sont celles qu'on peut, en prenant le mot dans son sens le plus large, qualifier d'administratives, qui sont plus ou moins définitivement incorporées à l'État : elles constituent ce système spécial des habitudes *volontaires*, dont on a besoin toute volonté pour agir et pour joindre l'efficacité aisée à la décision éclairée.

M. Tarde semble d'ailleurs avoir pris le parti d'être sobre de comparaisons de ce genre et je ne saurais l'en blâmer. Il ne veut pas, après avoir critiqué l'abus des comparaisons physiologiques, s'exposer au reproche d'abuser des comparaisons psychologiques. Sans doute, il ne cesse pas d'attribuer à celles-ci une justesse qu'il refuse aux autres; mais n'oublions pas que pour lui la vie sociale est plus claire et plus pénétrable que la conscience individuelle, puisqu'elle est faite de tout ce qu'il y a de clair dans celle-ci, et que là nous y saisissons les éléments, tandis qu'ici nous ne voyons guère que les synthèses. Le rap-

prochement aurait donc en définitive plus d'intérêt pour le psychologue que pour le sociologue.

Revenons donc à la théorie du pouvoir. Quels en sont les sources, les fondements, les déterminations?

La source première, c'est-à-dire l'origine naturelle de tout pouvoir, est, suivant M. Tarde, la famille avec les supériorités et aussi les besoins de protection qu'elle comporte. Car le pouvoir, selon une heureuse observation, ne s'appuie pas moins sur le besoin d'être gouverné, dirigé et en même temps protégé que sur le besoin inverse, plus remarqué, mais en réalité moins répandue de commander, de dominer.

Cette origine, primitivement unique, se diversifie dans la suite, et son rôle tend même de s'effacer. L'église, l'école, le régiment, etc., sont autant de sources nouvelles et secondaires du pouvoir. Peut-être M. Tarde ne s'explique-t-il pas suffisamment à cet égard. Car s'il est bien clair que les différents groupements sociaux sont autant de milieux où l'autorité peut surgir et s'organiser, où les différentes supériorités ont occasion de se manifester, ces groupements mêmes supposent aussi des pouvoirs déjà acceptés, des supériorités déjà reconnues. L'autorité même de ces divers groupements dans la société est variable. et c'est de leur prestige relatif que résulte celui de leurs membres dans la société générale. On pouvait en France, jusqu'au XVIIIe siècle, chercher un ministre parmi les princes de l'Église. Le pourrait-on aujourd'hui, même en Espagne?

Ce qu'a voulu dire M. Tarde, c'est peut-être simplement que l'aptitude psychologique au commandement et à l'obéissance aurait sa source première et naturelle dans la vie familiale; les formes et les exigences de la vie sociale ne font que susciter des applications diverses de cette habitude, une fois qu'elle s'est fixée dans la mentalité humaine. Ainsi pourrait sans doute s'expliquer une double remarque, vraisemblablement assez juste, mais au premier abord assez embarrassante, de M. Tarde : l'autorité paternelle semble diminuer quand les autres formes de l'autorité se développent à côté d'elle; et cependant l'autorité paternelle, source de toute autorité, ne pourrait cesser d'être respectée, sans que toutes les autres tendent à s'affaiblir. « Les hommes resteraient bien capables encore d'admiration et de crainte d'une part, — d'autre part d'ambition et d'orgueil, — mais ni de respect ni d'autorité tutélaire » (p. 31 et p. 40).

Et à côté de cette théorie sur les sources de l'autorité, il faut placer immédiatement celle qui concerne les éléments constitutifs et les fondements de ce pouvoir de commander ou de cette disposition à obéir : nous retrouvons là les catégories connues du désir et de la croyance. De même, en effet, que selon M. Tarde la valeur dépend de deux facteurs : l'intensité ou l'étendue du *besoin* et le plus ou moins de *foi* dans l'aptitude d'une chose à le satisfaire; de même le pouvoir d'un homme varie, d'une part, selon la force ou la diffusion du besoin qu'on a des services qu'on attend de lui, d'autre part selon la confiance

qu'on a dans son aptitude à les rendre. Et ainsi la baisse de l'un de ces facteurs peut être compensée par la hausse de l'autre, par exemple le crédit d'une religion et de ses représentants peut médiocrement souffrir de l'affaiblissement de la foi, si en même temps s'est accentué le besoin d'une discipline morale, d'une consolation surnaturelle, ou d'un remède à l'anarchie des esprits.

Qu'est-ce alors que la légitimité ou l'illégitimité d'un pouvoir? Cette distinction correspondrait précisément à celle de ces deux fondements du pouvoir. Une société subit ou accepte un tyran, un usurpateur dont elle espère son salut, dans les dangers extérieurs ou les désordres intérieurs; elle *reconnaît* un gouvernement chez lequel elle croit trouver une réelle supériorité politique. Et l'élection n'est pas le signe assuré d'une telle reconnaissance, car le suffrage est bien plus propre « à nous renseigner sur les désirs des électeurs que sur leurs croyances » (p. 45). Les gouvernements légitimes seraient donc des *idéocraties* et les autres des *téléocraties* (p. 212). Cette formule serait évidemment insuffisante si elle prétendait justifier tout gouvernement qui se réclame de principes et mettre en suspicion tout gouvernement qui n'invoque pour lui que ses services. Une *logocratie* à la façon de Platon ou de Comte peut ressembler singulièrement dans la réalité à une tyrannie, et il est bien dangereux en pratique quoique beau en théorie de poser comme principe politique la souveraineté de la science et de la raison. Inversement, un opportunisme tout pratique, sans principe véritable, sans constitution définie, où la seule foi politique commune se réduit à une convention d'origine tout historique, à une formule empirique de gouvernement, à la façon anglaise, peut fort bien revendiquer le caractère de parfaite légitimité. C'est qu'en réalité, M. Tarde envisage moins les titres qu'invoque un régime que la nature du consentement qu'il obtient. En fait, c'est toujours ce consentement, tacite ou non, qui fait la solidité *réelle* d'un pouvoir. Mais ce peut être seulement le consentement du besoin, du désir ou au contraire celui de l'intelligence, de la conviction, et c'est ce dernier qui a le plus de valeur. Nous retrouvons ici la belle doctrine de M. Tarde sur l'indépendance relative de la croyance à l'égard du désir. Chez les gouvernants eux-mêmes, les principes, ceux du moins dont ils ont fait profession, sont souvent plus forts que les intérêts du moment, et la nécessité de ne pas se contredire est peut-être la barrière la plus forte opposée au despotisme (p. 162). Un État libre, c'est avant tout un État *logique* (p. 167). Mais alors comment M. Tarde écrit-il, non sans vraisemblance aussi, que les croyances sont plus mobiles et plus maniables que les désirs (p. 165)? Serait-ce donc que les idées offrent moins de résistance que les sentiments aux suggestions étrangères? La réalité ne serait-elle pas que ces croyances si aisément suscitées ne se distinguent guère des passions qui en sont le véritable fond? Le vulgaire, et même les hommes politiques possèdent en somme bien peu de principes véritables, en dehors des formules plus ou moins philosophiques dont ils

savent revêtir des intérêts qu'ils n'oseraient invoquer ouvertement. Ne faudrait-il pas, enfin, pour débrouiller toutes ces questions, faire état, non de la simple opposition du désir et de la croyance, mais avant tout des différences si profondes qui existent entre les divers genres de croyances? Les unes sont réfléchies et intellectuelles, les autres non, et c'est ce qui importe le plus à leur valeur logique comme à leur portée sociale, ainsi que l'avait bien senti, quoique radicalement empiriste, Aug. Comte.

Croyances et désirs participent d'ailleurs aux déplacements et aux transformations du pouvoir, provoqués avant tout par l'Invention; et M. Tarde critique à ce point de vue, d'une part les théories de Fustel de Coulanges dans la *Cité Antique*, où le facteur désir, le rôle économique de l'invention est trop sacrifié à celui des croyances et en particulier des croyances religieuses; d'autre part, la théorie de Loria qui, au contraire, veut voir dans les transformations économiques l'unique cause de tout le mouvement social et politique.

Enfin les Noblesses et les Capitales auxquelles M. Tarde consacre deux chapitres, sont les principaux cadres sociaux de la formation du pouvoir. Les Noblesses, groupements familiaux fermés, homogènes, dominés par l'hérédité, voient leur influence s'affaiblir au fur et à mesure que se développent les groupements urbains, égalitaires, étrangers à toute consanguinité et même propres à affaiblir le lien familial. Ainsi l'ère des capitales et des grandes villes succéderait à l'ère des noblesses, et plus généralement la hausse et la baisse de ces deux influences seraient inverses. A cette opposition, que M. Tarde semble constater tout d'abord d'une manière tout empirique, il croit trouver une raison sociologique fondamentale qui tendrait à lui conférer le caractère de nécessité. C'est que, à partir de la famille, il n'y aurait que deux voies ouvertes à l'accroissement social, l'une monogéniste, par grossissement du noyau social primitif, l'autre polygéniste, par coalescence d'éléments primitivement étrangers les uns aux autres.

Je ne veux pas entrer dans l'examen de ces diverses thèses, puisqu'aussi bien toute cette première partie n'embrasse que les préliminaires du sujet. C'est dans la deuxième partie qu'il le traite méthodiquement et synthétiquement; et il y applique la division sociologique qu'il a formulée dans ses *Lois Sociales* : Répétition, Opposition, Adaptation. On a, je crois, fait un reproche à M. Tarde de n'avoir trouvé cette division qu'après coup, comme pour encadrer ses travaux antérieurs. J'avoue, pour le dire en passant, que je ne comprends pas trop cette critique. Si M. Tarde avait procédé en sens inverse, on n'aurait pas manqué de dire qu'il faisait œuvre de construction systématique. J'aime, évidemment, à rencontrer dans l'œuvre d'un penseur une coordination logique, un plan rationnel, et pour tout dire, un système. Mais peut-on trouver mauvais que ce système apparaisse dans l'œuvre faite ou du moins déjà avancée, plutôt que de but en blanc, qu'il se forme pour ainsi dire naturellement et sans s'apercevoir lui-même? Il

y a dans cette spontanéité même un gage de sincérité et une certaine chance de vérité. Les pensées d'un esprit bien fait, comme les objets d'une observation suffisamment exacte et complète, doivent naturellement s'ordonner suivant certaines lignes dont la direction ne se comprend bien que lorsqu'elles ont pris un certain développement. On semble donc mal fondé à faire à des théories de ce genre une querelle d'origine, et c'est à l'œuvre qu'il faut les apprécier. Voyons donc ce que M. Tarde en tire ici.

La *Répétition* d'abord joue dans les diverses formes du pouvoir un rôle important. L'autorité est faite en grande partie d'admiration imitative et inversement les formes du commandement doivent en partie leur efficacité au prestige de la mode ou de la tradition. Dans l'ordre international, imitation de la constitution ou de l'organisation politique du pays à la mode. Dans l'ordre économique, imitation de la métropole par la colonie, concentration dans une même ville ou dans un même quartier d'un certain genre de commerce ou d'industrie.

L'*Opposition* politique, c'est d'abord, à l'intérieur, le conflit des partis. Leur formation ne s'explique ni par les âges de la vie (Böhmer, Bluntschli), ni par l'opposition des intérêts et des formes de la propriété (Loria), ni même (M. Tarde se corrige ici lui-même) par la simple opposition de la Coutume et de la Mode.

A vrai dire M. Tarde, de même qu'il n'admet pas qu'il y ait des lignes constantes d'évolution en sociologie, ne semble pas vouloir donner de réponse générale à la question qu'il pose ici, ni attribuer un fondement constant et universel de la division des partis. Il se contente d'y appliquer sa théorie déjà connue : un conflit, un duel logique devient social, quand, résolu intérieurement pour les individus, il divise par cela même les individus en groupes opposés. Les partis sont simplement la personnification sociale des questions avec l'alternative qu'elles comportent. Leur formation dénote le développement de l'individualisme en ce qu'ils reposent sur des options personnelles, tandis que la division des classes, des églises, et même jusqu'à un certain point des corporations, est en grande partie le résultat d'une nécessité sociale et extérieure.

L'*opposition* politique, c'est encore, à l'extérieur, la guerre et la diplomatie, les conflits violents ou les rivalités d'influences, dont le champ va sans cesse s'agrandissant.

Enfin l'*Adaptation* politique, c'est l'ensemble même de l'évolution politique. Cette évolution a-t-elle des lois? On sait la tendance générale de M. Tarde à nier en sociologie l'existence de lois d'évolution pour ne reconnaître que des lois causales, à affirmer la diversité des lois suivies par les différentes sociétés dans leurs transformations. Ici, pourtant, M. Tarde semble admettre certaines directions constantes : le passage de la diversité incohérente à la diversité harmonique des pouvoirs, grâce à la centralisation (par opposition à la formule spencérienne du passage de l'homogène à l'hétérogène); — le caractère de

plus en plus impersonnel de l'autorité et de l'obéissance; — enfin le mouvement démocratique, qui rentre lui-même dans la loi générale du passage de l'unilatéral au réciproque. Et à cette dernière idée, je crois facile de rattacher celle par laquelle se clôt le chapitre final sur l'Art moral et politique : l'homme politique est obligé d'être souvent plus novateur que conformiste en morale; comment dès lors distinguera-t-on l'innovation heureuse de l'immoralité et les libertés légitimes qu'il prendra avec les prescriptions de la conscience commune, des violations véritables de la morale humaine? Ce critérium, ce serait l'extension ou le resserrement du champ social. Tout ce qui contribue à développer la sociabilité, voilà le bien; tout ce qui tend à la dissoudre, voilà le mal. Critérium fort plausible en principe, je l'accorde bien volontiers, mais dont l'application reste bien incertaine dans les cas délicats pour lesquels il serait précisément nécessaire. Comment en effet savoir, avant l'événement, si la détermination prise aura vraiment pour effet de favoriser la sociabilité humaine? Le Christ, prêchant une doctrine de paix, a finalement suscité les discordes les plus âpres, les plus persistantes et les plus universelles que l'humanite ait connues, et il semble que parfois il l'ait pressenti. En même temps, l'Empire romain, produit de la conquête, a été, sans contredit, la cause d'un des progrès les plus certains que la conscience morale ait jamais fait dans le sens de l'universalité. Lequel était le plus contraire au progrès de la sociabilité européenne, le partage de la Pologne ou le maintien de l'anarchie polonaise? Qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée. Je veux dire seulement ceci : qu'il y a presque toujours, même sur le terrain de la morale inter-individuelle, un risque à courir dans l'action, et la chimère d'un devoir parfaitement certain rêvée par le kantisme ne peut paraître réalisée qu'à condition qu'on ait vidé le devoir de tout contenu et de toute réalité pratique; à plus forte raison la morale politique (je ne distingue pas là une autre morale, mais seulement un autre domaine) est-elle sujette aux mêmes incertitudes sinon dans les principes, du moins dans l'application. La morale et la politique sont des arts humains d'où il serait étrange d'espérer qu'on puisse éliminer l'aléa que comportent tous les autres, alors que ce sont précisément les plus compliqués.

J'ai essayé de présenter une vue d'ensemble de l'ouvrage de M. Tarde, sans prétendre donner une idée adéquate de la richesse des détails, de la variété des suggestions qu'on sait d'avance devoir rencontrer chez cet incomparable causeur.

Je l'étonnerais sans doute tout le premier, si je disais qu'il a épuisé le sujet; trouver des lacunes, en pareille matière, ne saurait passer pour une critique. Et pourtant il y a des points sur lesquels on aurait pu souhaiter qu'il fournît une réponse plus explicite : par exemple sur l'extension ou la restriction des attributions de l'État, sur la part de la contrainte et de l'assentiment dans la manifestation de l'activité du groupe, sur tout ce qui concerne enfin l'organisation même du pou-

voir politique et sa conciliation avec la liberté. En fait de « duel logique » dans le domaine politique, en existe-t-il un plus étendu, plus essentiel, et ne peut-on pas dire que l'histoire des transformations du pouvoir est celle des solutions qui en ont été proposées et essayées, celle de la rupture et du rétablissement de l'équilibre entre ces deux exigences opposées de la vie sociale : la régularité et l'initiative, l'ordre et le progrès?

Mais plus que des lacunes, qu'on découvrirait toujours en une œuvre quelconque (et d'ailleurs peut-on demander à un auteur de mettre dans son livre ce qu'il n'a pas voulu y mettre?), ce qui me laisse quelque regret, c'est plutôt une certaine indécision dans le sujet lui-même et dans les intentions de l'auteur. Sans doute c'était le but même de M. Tarde, et le côté curieux de sa tentative, d'embrasser le Pouvoir social sous quelque forme qu'il se présentât. Mais à considérer ainsi tantôt le pouvoir politique proprement dit et l'organisation interne de la puissance sociale et tantôt le pouvoir militaire ou diplomatique, c'est-à-dire la puissance extérieure des sociétés, — tantôt l'influence vague et indéterminée que procurent l'éloquence, la science, les prestiges les plus divers des individus et tantôt la force précise et définie d'un gouvernement, je crains qu'il ne se soit condamné à englober des objets bien divers et des questions bien disparates sous des rubriques dont l'homogénéité toute formelle ne peut balancer l'hétérogénéité de la matière traitée? Il y a là des quantités dont l'ingéniosité de M. Tarde cherche la commune mesure. Mais la sociologie est-elle assez avancée pour négliger la *qualité* des choses, le caractère spécifique des grandeurs dont M. Tarde n'a voulu, comme il l'explique au début, examiner que les conditions de hausse ou de baisse?

Je trouve quelque chose de cette indécision encore parfois dans les solutions. Par exemple je souhaiterais de voir mieux justifier l'assertion de M. Tarde sur une décadence future ou déjà sensible de l'influence des grandes villes et sur la situation intermédiaire de l'ère des villes entre l'ère passée des noblesses et l'ère prochaine des nationalités. Le passé ne semble guère présager cet avenir, puisque le développement de la vie urbaine n'a cessé de s'accentuer, et s'est toujours continué dans les civilisations les plus voisines de nous jusqu'au jour où quelque cataclysme historique les a emportées. Et dans le présent, je ne vois guère de signe du mouvement indiqué, ailleurs que dans certaines théories de communalisme socialiste et coopératif, qui, rappelant plus ou moins le phalanstère, seraient hostiles aux grosses agglomérations urbaines. Mais ce sont là des vœux et des théories, et non des faits objectifs. N'y aurait-il pas dans l'esprit de M. Tarde une certaine fluctuation entre deux questions assez différentes : le fait politique de la domination des capitales (qui peut en effet être en voie de s'effacer) et le fait, plus économique et démographique que politique, du développement de la vie urbaine aux dépens de la vie rurale?

De même M. Tarde nous prédit avec assurance que « l'avenir verra

des personnifications du pouvoir auprès desquelles pâliront les plus grandes figures de despotes du passé » (p. 219), comme dès le début il nous déclare que le rôle du principe d'autorité n'est pas près de disparaitre. Il y a là, à côté d'une assertion ambiguë, une prédiction bien hasardeuse. Car d'une part si, sous le nom de principe d'autorité, on vise la nécessité de l'ordre, de la discipline sociale, de la régularité dans l'action, je crois bien en effet que son importance doit aller plutôt grandissant en raison de l'étendue et de la complexité croissantes des sociétés. Mais si l'on veut parler sous ce nom, comme on le fait d'habitude, de la soumission aveugle et sans critique, de l'obéissance non expressément et méthodiquement consentie, il semble que tout cela tende à s'effacer de plus en plus devant le double progrès de la conscience claire et de la volonté expresse d'une part, du mécanisme administratif d'autre part. Si le pouvoir grandit à certains égards, c'est peut-être en partie justement que l'étendue et a profondeur de l'assentiment public se développent, en même temps que le système administratif, en se perfectionnant et en s'étendant, perd de plus en plus le caractère d'arbitraire et impose une certaine limitation à l'arbitraire gouvernemental lui-même. Sur le second point, j'ai beaucoup de peine à croire à l'apparition des Tamerlans et des Napoléons futurs que nous prédit M. Tarde et qu'il aperçoit dans le miroir grossissant de la « Répétition amplifiante ». Sans doute il ne vise que la grandeur, non la forme et la valeur de leur pouvoir. Mais, même avec cette correction, la prédiction est bien risquée. L'intelligence et la volonté des individus ne grandissent pas du même train que la force et la complication des sociétés, et il y a moins de distance entre les facultés personnelles d'un Alexandre et celles d'un Napoléon, qu'entre les deux civilisations qu'ils ont dominées. Ce sont plutôt les machines employées que les facultés motrices du génie même qui grandissent; mais aussi la masse à mouvoir grandit plus vite encore et les sociétés ne se laissent plus si facilement mener. Les répercussions extérieures, dans la politique internationale élargie, se font aussi plus fortement sentir, et, de ce chef encore, les gouvernants voient leur faculté d'initiative restreinte, les peuples sont amenés à résister aux entraînements. D'ailleurs le pouvoir est chose toute relative; que la mesure absolue du pouvoir grandisse, qu'importe, si les résistances ou les contrepoids ont également grandi? Sans doute un tzar, absolument parlant, possède un plus grand pouvoir que jamais un César ne l'a pu. Il dispose plus sûrement d'un peuple plus nombreux, par l'entremise d'une machine administrative plus parfaite; il peut mettre en ligne plus de soldats, munis d'armes plus redoutables. Mais au dedans comme au dehors, ce pouvoir rencontre aussi de plus puissantes forces antagonistes ou limitatives. Il doit tenir compte de principes moraux et politiques plus délicats, de règles de droit des gens plus exigeantes, d'intérêts économiques plus considérables, plus pressants, plus conscients d'eux-mêmes; il est en face d'autres États plus nombreux et plus puissants

aussi. Enfin, si M. Tarde admet que s'accentue le caractère impersonnel de l'obéissance et du commandement, on pourra lui accorder que la grandeur absolue du pouvoir peut s'accroître encore, mais non pas qu'on puisse en attendre des *personnifications* agrandies. La taille des hommes d'État ne semble pas précisément en voie de croissance, et l'avenir (faut-il le craindre ou l'espérer?) ne paraît guère être aux *surhommes*.

Voilà quelques points sur lesquels l'ouvrage de M. Tarde me paraît faire désirer des éclaircissements. Mais, ne l'oublions pas, ce livre est un cours, et si le critique prend son temps — il l'a pris ici sans mesure, et s'en excuse, — l'auditeur a pu se laisser aller, sans effort ni regret, au charme sans cesse renouvelé d'une pensée toujours fine et curieuse.

GUSTAVE BELOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

L'Année philosophique. Dixième année, 1899, publiée sous la direction de F. Pillon. 1 vol. in-8, 312 p. Paris, Alcan, édit. 1900.

La dixième *Année philosophique* a réuni les mêmes collaborateurs que la précédente et n'offre pas moins d'intérêt. Dans la première partie, formée comme toujours d'articles originaux, M. Renouvier, sous ce titre : La personnalité : la chose, l'idée, la personne, « analyse les concepts opposés de personne et de chose et examine les raisons qui ont maintenu dans la spéculation philosophique le règne du réalisme en mettant obstacle au dégagement d'une vraie doctrine de la personnalité »; M. Hamelin traite de l'Induction; M. Pillon donne la suite et le complément de son article de l'an passé et termine l'examen de la critique du panthéisme spinosiste par Bayle; enfin M. Dauriac expose la méthode et résume la doctrine de M. Shadworth Hodgson, l'auteur anglais de « la Métaphysique de l'expérience ». La seconde partie est consacrée, comme de coutume, à la bibliographie philosophique française, à celle, cette fois, de l'année 1899.

Cette revue bibliographique contient les comptes rendus de quatre-vingt-cinq ouvrages classés sous les divisions suivantes : métaphysique, psychologie et philosophie des sciences; — morale, histoire et philosophie religieuses; — philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie; — histoire de la philosophie, critique et esthétique. M. Pillon l'a rédigée avec le soin et la conscience que j'ai eu déjà l'occasion de louer ici à plusieurs reprises, en faisant toutefois cette réserve que ses jugements fondés sur les principes du néo-criticisme n'ont, pour cela même, qu'une valeur relative. Ainsi, dans son appréciation, du reste très équitable, des « Nouvelles esquisses de philosophie critique » de Spir, préoccupé de la loi du nombre à laquelle son école a donné l'importance que l'on sait, il se refuse à reconnaître la même évidence aux deux termes de cette antinomie : il est impossible de concevoir un commencement absolu, il est impossible de concevoir une série infinie de phénomènes. Or, si la loi du nombre rend bien inconcevable une telle série, on ne voit pas en quoi cette loi sera violée si l'on déclare tout aussi inconcevable un commencement absolu, si l'on trouve incompatibles et contradictoires comme elles le sont, en effet, les idées d'absolu et de commencement ou de changement. L'affirma-

tion de cette contradiction s'impose avec la même force que l'affirmation d'une contradiction dans l'idée de série infinie de phénomènes, et la conséquence nécessaire en est simplement que le monde phénoménal, d'une part, exige une explication et, de l'autre, n'en peut recevoir aucune. C'est là l'antinomie fondamentale, qui n'est pas pour surprendre ceux qui ont une fois compris la vraie nature de ce monde, et qui dès lors sont convaincus de la vanité de toutes les tentatives faites pour en expliquer l'origine. Il est d'ailleurs assez piquant de constater, sans sortir de cette bibliographie, que M. Pillon a lui-même, sinon une claire conscience, du moins le sentiment assez vif de cette vanité. Dans le compte rendu de la « Nouvelle monadologie », l'un des derniers ouvrages, et des plus remarquables, de M. Renouvier, il a, je crois, assez gravement péché par omission; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. Son respect pour le chef de son école ne l'a pas empêché (p. 208-211) de marquer son dissentiment avec lui sur la doctrine de la préexistence et de la chute, c'est-à-dire sur les développement tout nouveaux que le maître a donnés à sa philosophie et qui lui ont paru « appelés à être réellement regardés comme le réel et définitif complément du néo-criticisme en tant que doctrine *construite* ». Eh bien, il me semble que M. Pillon n'a pas tort. Il sent, s'il ne la comprend pas encore tout à fait, l'impuissance où nous sommes de résoudre les questions d'origine et, en particulier — c'est au fond la même chose — le problème du mal. Mais il n'en distingue pas les raisons décisives. On ne peut pas *construire* une doctrine définitive tant que l'on considère comme se suffisant à lui-même notre monde de phénomènes, dans lequel on a pris la vaine précaution d'enfermer Dieu avec les titres honorifiques de personne parfaite et de créateur. Et prétendre absoudre ce Dieu de l'existence du mal même physique en disant qu'il a octroyé à ses créatures une liberté absolue dès le principe, n'est-ce pas fatalement s'exposer à faire sortir d'une conception, traditionnelle en dépit de l'originalité de certains aperçus, au lieu de la solution cherchée, de nouvelles questions?

Nous rencontrerons bientôt un autre dissentiment entre M. Pillon et M. Renouvier. Il serait indiscret, sans doute, et j'aurais mauvaise grâce à le faire, d'insister sur les signes de division qui se manifestent depuis quelque temps dans une école où je ne compte que des maîtres et des amis. Mais on ne peut, sans manquer à la vérité, ne pas les signaler. En continuant sa critique des objections que Bayle adresse à Spinoza, le directeur de l'*Année philosophique*, avec une érudition singulière qui nous met sous les yeux toutes les pièces du procès, quelques-unes très curieuses, s'applique à montrer que du point de vue d'Aristote et de Descartes où Bayle se place, il était impossible de réfuter complètement le panthéisme, et à prouver que c'est à l'aide seulement de l'idéalisme ou de l'immatérialisme que l'on peut venir à bout des axiomes, théorèmes et scholies de Spinoza. Il s'engage d'abord dans une discussion relative à l'étendue, qui semblera peut-

être un peu scolastique par endroits, fort intéressante cependant, et dans laquelle Malebranche, avec son [illegible] présenté comme le précurseur de Kant et le premier défenseur, à sa manière, de l'idéalité de l'étendue. Mais le passage le plus original de ce grand article est celui où M. Pillon relève l'erreur que, d'après lui, Bayle aurait commise touchant le rapport du déterminisme et du scepticisme. Or si Bayle s'est en effet trompé en soutenant que l'égale nécessité des jugements rendrait impossible d'en distinguer de vrais et de faux, Lequier, M. Renouvier et Secrétan se seraient aussi trompés, puisqu'ils s'accordent, d'après notre auteur, à enseigner que le discernement du vrai et du faux dépend de la liberté. A-t-il posé lui-même avec toute la netteté et toute l'exactitude désirables les prémisses attribuées par lui aux adversaires qu'il se donne ainsi, je n'oserais l'affirmer. Toujours faut-il reconnaître qu'il a, suivant son habitude, prodigué les citations. Il leur reproche à tous les trois, comme à Bayle, d'avoir fait appel à l'argument paresseux (ἀργὸς λόγος), dont Chrysippe et Carnéade, d'après le *De fato*, avec leur pénétrante distinction des *copulata* et *confatalia*, avaient tenté d'affranchir le déterminisme, et il reprend, aussi bien contre les contemporains que contre le savant polémiste du XVIIe siècle, les raisons de ces anciens philosophes, à la suite desquels Leibniz déjà s'était rangé. Il m'est impossible d'entrer ici dans le fond de ce débat et d'en suivre toutes les phases comme il le faudrait pour en donner une idée complète. On verrait, en particulier, comment, d'après M. Pillon, Lequier « rattachait sa doctrine des rapports de la liberté et de la connaissance à la méthode cartésienne du doute et du *cogito*, renouvelée et approfondie ». Qu'il me suffise de dire que j'aurais fini par renvoyer les plaideurs dos à dos. C'est seulement, en effet, un vice de raisonnement, si je ne me trompe, que notre critique trouve à reprendre : il reproche à Lequier, à M. Renouvier et à Secrétan d'opposer au déterminisme universel et absolu un argument sans valeur. Mais, avec eux, il croit à l'intervention préalable de la liberté dans les jugements vrais ou faux comme dans les actes bons ou mauvais, tandis que la liberté, au contraire, est le résultat des jugements vrais comme des actes bons; c'est une conquête à laquelle nous devons marcher. Car nous ne sommes pas libres en naissant : il n'y a pas plus de liberté en nous dès l'origine, qu'il n'y a au monde de commencement absolu. Dans la suite de son article, M. Pillon n'a plus aucune occasion de s'écarter si peu que ce soit des principes de l'école où il tient un rang si honorable. Après avoir encore étudié les équivoques signalées par Bayle dans la terminologie de Spinoza, il termine son article par ces déclarations inspirées du plus pur néo-criticisme : « La substance et les attributs, tels que les conçoit Spinoza, ne sont autre chose que de vaines et vides abstractions.... La vraie réalité est dans ce qu'il appelle modes, et qui seule est donnée par l'expérience.... Ces modes divers ne forment pas deux espèces irréductibles : les modes de l'étendue se ramènent à la pensée;

les modes de la pensée sont inséparables de la loi qui les unit; cette loi nécessaire d'unité synthétique est exprimée par le mot *conscience*; il n'y a pas d'autre substance que cette loi ».

L'étude magistrale de M. Renouvier nous fournira tout à l'heure l'occasion d'apprécier brièvement cette conclusion. Voyons, en attendant, les deux articles de MM. Dauriac et Hamelin.

M. Shadworth Hodgson ne peut pas se plaindre de notre indifférence. On ne le comprend peut-être pas plus en France qu'en Angleterre — l'extrême originalité ne va pas sans obscurité, mais aucun de ses ouvrages n'est passé inaperçu. Il avait eu, dans la *Critique philosophique*, avec M. Renouvier, comme une sorte de long dialogue, où ils n'ont guère réussi à s'entendre, et deux fois, à vingt ans d'intervalle, j'ai essayé d'initier à sa doctrine les lecteurs de la *Revue*, sans grand espoir de leur en faire pénétrer les secrets. M. Dauriac tente à son tour, avec toutes les ressources de l'esprit le plus alerte, et une vivacité d'expression, une variété de tournures qui réveillent le lecteur, de sonder les profondeurs de « La métaphysique de l'expérience ». Il en a rapporté plus d'étonnement que de conviction, mais l'impression cependant que cette œuvre de près de deux mille pages « mérite d'être lue avec l'admiration qu'on est accoutumé d'accorder aux maitres de la pensée contemporaine. » C'est tout ce que nous pouvons retenir ici de cette étude où se rencontrent cependant des critiques d'une pénétration peu commune.

L'article de M. Hamelin sur l'induction est essentiellement dogmatique. Il était intéressant de savoir ce que cet excellent professeur pensait d'un raisonnement qui a exercé la sagacité des plus grands esprits. Son idée maitresse est d'établir que le véritable objet de l'induction est, non pas de formuler des lois au sens vulgaire du mot, pour permettre de prévoir le retour de certains faits dans certaines circonstances, mais de découvrir entre les parties d'un phénomène, c'est-à-dire d'une série ou d'un ensemble de faits, des rapports que les faits immédiats ne révèlent pas et qui constituent ce qu'il a de nécessaire. Ce mode de raisonnement ne consiste donc pas essentiellement, comme on le dit trop volontiers, à passer du particulier au général; car si l'existence d'universaux dans la pensée et d'uniformités correspondantes dans la nature n'est pas, sans doute, un accident, elle n'est cependant qu'une « circonstance accessoire »; il consiste, pénétrant du dehors au dedans, à passer de ce qui apparait dans un phénomène même individuel, à la constitution, au jeu des éléments de ce phénomène, à ce qu'on appelle proprement sa loi. C'est, en un mot, « le passage d'une connaissance tout extérieure et toute superficielle à une connaissance plus profonde... Sa fonction est accomplie quand il a atteint un rapport nécessaire ». Et de quel droit passons-nous ainsi de ce qui apparait à ce qui se cache sous les apparences? De quel droit affirmons-nous le nécessaire par delà les accidents? Quel est, en d'autres termes, le fondement de l'induction ainsi définie? M. Hamelin

fait ici appel, en les modifiant, à certaines idées de Cournot, et conclut que le fondement de l'induction réside dans l'impossibilité morale d'imputer au hasard l'accord entre la pensée libre du chercheur et le cours de la nature, « touchant les conséquences x, y, z, de son hypothèse ». Par conséquent l'induction, toute différente qu'elles soit du syllogisme proprement dit, comporte un moyen terme. Mais ce n'est pas de la nature même de l'objet que ce moyen terme est pris... Il est relatif à nous ». Or, « moyen terme ou raison, cela est sans doute synonyme de fondement ».

L'induction que l'auteur de cette théorie nous propose pour expliquer l'induction ne satisfera peut-être pas tout le monde. D'abord, on trouvera sans doute arbitraire la restriction qu'il apporte au sens même du mot par lequel on désigne ce mode de raisonnement. Déjà avant lui, on avait distingué de l'induction relative à la succession des faits l'induction relative à leur simultanéité, subordonné celle-là à celle-ci, et nettement marqué en quoi l'une et l'autre diffèrent du syllogisme et lui ressemblent. Mais ce qui surprendra probablement davantage, c'est que M. Hamelin semble moins préoccupé de trouver, en philosophe, le dernier et réel fondement de l'induction sur lequel repose tout le reste, que de trouver, en logicien tout pénétré d'Aristote, un moyen terme spécial, qui montre par où cette façon de raisonner se distingue du syllogisme et la justifie cependant. Du moins a-t-il reconnu que ce moyen terme, pour parler comme lui, « est pour nous proprement. ». Il a bien vu que l'induction (n'est-ce vrai que de l'induction?) est œuvre de notre esprit, que la nature ne raisonne pas à notre place et que notre rôle ne se borne pas à constater des rapports qui se seraient établis en dehors de nous et sans nous; bien plus, il soupçonne « que peut-être la perception même n'est qu'une inférence concentrée ». Que n'est-il allé jusqu'au bout de sa pensée! Il aurait compris que la source de toute idée « ajoutée à la nature », suivant l'expression de Claude Bernard, est l'idée de substance, d'une part, et de l'autre, par voie de conséquence, l'idée de causalité, qui n'ont assurément pas leur origine dans les faits, et il se serait élevé à la claire notion d'une loi de la pensée à laquelle les sensations qui font toute l'étoffe du monde matériel se conforment, qui est l'unique garantie de toute nécessité et qui seule nous donne la persévérance de chercher des lois, dans tous les sens de ce mot, qui soient vraiment essentielles et sans exception. Mais il persiste, si je le comprends bien, à admettre l'existence de je ne sais quelle réalité indépendante en face de je ne sais quelle liberté de penser, et alors peu s'en faut qu'il ne cède à la mode récente chez nous de considérer l'induction comme un jeu de hasard. Ce n'est pas ainsi, croyons-nous, que d'instinct l'entendent les savants. Aussi ce problème, logique en apparence et métaphysique en réalité, est-il la véritable pierre de touche de tout système philosophique : il faut, en effet, pour le résoudre, une exacte connaissance du rapport de la pensée et des choses. M. Hamelin, quels que soient

d'ailleurs à beaucoup d'égards les mérites de son essai, ne paraît pas encore l'avoir acquise.

M. Renouvier nous ramène en pleine métaphysique, si l'on désigne par ce mot la recherche des principes, c'est-à-dire des lois de l'esprit, d'où dépendent pour nous les vérités particulières. On pourrait le surnommer le Maître des catégories. Et cependant c'est une question de savoir s'il leur attribue leur véritable rôle et s'il a enfin discerné exactement celle à laquelle appartient le premier rang et de laquelle relève toute la connaissance. La loi de personnalité domine dans son article de cette année. Son but est de montrer, en effet, quelle a dû être dans la suite des temps, la difficulté « pour arriver à comprendre la personne comme l'origine et la fin de l'existence et l'intérêt suprême de la nature, ou pour éviter, après avoir reconnu cette étonnante vérité, de retomber dans les théories qui en impliquaient la négation ». C'est au début pourtant de l'humanité, comme dans l'enfance de chacun de nous, et quand « la pensée philosophique n'avait pas encore pris son essor », que se manifeste « une disposition mentale des hommes à faire de leur propre nature l'essence cachée des choses, et à supposer des actions volontaires au fond des phénomènes où ils se sentaient eux-mêmes passifs ». Mais, par une fatalité singulière, dès qu'elle eut pris son essor, la pensée philosophique, s'appliquant tantôt à la *chose*, tantôt à l'*idée* séparée de la conscience, a rompu l'union, « qu'on pouvait croire avoir été d'abord naturelle, » entre l'idée de Dieu et l'idée de personne, et n'a pas cessé de tenir en échec le *personnalisme*, c'est-à-dire la doctrine de ceux qui reconnaissent « que l'objet n'est jamais donné que dans son idée, ni l'idée hors d'une conscience, à moins que l'objet ne soit lui-même une autre conscience ». Dans une remarquable et rapide revue des croyances et des systèmes à toutes les époques et en tous les pays, M. Renouvier a entrepris de nous faire suivre, à travers ses métamorphoses, le développement de cette métaphysique réaliste : c'est à peine si quelques sceptiques l'ont combattue. Et cependant, sous toutes les formes qu'elle revêt, elle est également condamnée, dit-il, au vice logique « de déduire d'un principe inconscient, superposé au monde, la conscience, sans laquelle le monde, son existence et son principe ne peuvent répondre à aucune représentation ». Il se garde donc bien de superposer à son tour aucun principe inconscient au monde qu'il conçoit comme une hiérarchie de consciences. Conscience parfaite, Dieu a créé toutes les autres consciences; il a donné la liberté à quelques-unes qu'il se réserve de juger; il est, à la fois, souverain, explication dernière et partie de cet univers limité dans le temps et dans l'espace.

L'éminent philosophe reproche très justement aux métaphysiciens de chercher hors de la conscience une explication et d'elle-même et de ses objets. Mais il n'en donne pas le vrai motif, à savoir qu'aucune explication des phénomènes ou des changements en général n'est possible, quelque nécessaire qu'elle paraisse et quelles que soient les

imaginations qu'elle a, par suite de cette apparence, suscitées en tout temps. Il tombe lui-même dans une erreur analogue, puisqu'il prétend expliquer, bien que par d'autres moyens, l'inexplicable. Son explication, du reste, est loin d'être claire. Quel sens donne-t-il, en effet, au mot conscience? Que vaut, p. 34-35, son interprétation du *cogito* et du *sum* de Descartes? Il paraît distinguer dans la conscience une forme, la loi de personnalité, et une matière fournie par l'observation interne : « c'est, dit-il, l'idée d'un présent, d'un passé et d'un futur unis et formant un tout dans la pensée présente; c'est l'extension donnée à ce tout par la mémoire et par la prévision; et c'est la croyance spontanée à la prolongation de cette synthèse vivante avec des modes variés de perception ». Il ne serait peut-être pas malaisé de découvrir ici la trace d'influences récentes. Mais ce qui fait, si je ne me trompe, le fond de cette définition ou de cette description de la conscience, c'est encore l'affirmation que les lois ou catégories sont, suivant l'expression de M. Pillon, la seule substance par opposition aux phénomènes. Or qu'y a-t-il qui répugne plus à ce sentiment naturel, dont M. Renouvier se réclame cependant, que cette réalisation d'abstractions? Et, d'autre part, la métaphysique réaliste, la réflexion n'a-t-elle pas raison de croire à l'existence d'une réalité soustraite au changement? Mais il y a une manière de concevoir cette réalité qui n'expose pas à y chercher le principe d'un monde où tout, y compris nos personnes si instables et si éphémères, devient sans être jamais. Dans sa revue des systèmes, M. Renouvier en a oublié un : celui qui est l'aboutissement nécessaire des travaux de Descartes, de Hume et de Kant.

A. PENJON.

E. Haeckel, DIE WELTRÄTHSEL : GEMEINVERSTÄNDLICHE STUDIEN ÜBER MONISTISCHE PHILOSOPHIE (Bonn, Strauss, 1900).

Il n'est plus besoin de présenter Haeckel au public. Cependant, son livre, « Les énigmes de l'Univers, » prend une importance particulière par rapport à l'auteur : c'est, en effet, l'ouvrage par lequel il clôt son œuvre, c'est le dernier qu'ait résolu d'écrire Haeckel. C'est donc le testament d'une pensée de savant, les conclusions où ont abouti « trente années d'étude approfondie de la philosophie naturelle »; et nous verrons que c'est la profession de foi d'un moniste qui n'a point faibli, fait d'autant plus intéressant qu'Haeckel reproche à beaucoup de savants (Virchow, du Bois-Reymond) d'avoir lâchement cédé au dualisme en vieillissant. Le livre d'Haeckel nous intéresse, en outre, en ce qu'il témoigne du besoin qui s'est fait sentir à la fin du siècle, chez plusieurs, de jeter un regard en arrière, de faire, avant de franchir le seuil du XXe siècle, un examen de conscience philosophique. Ce besoin a surtout été éprouvé en Allemagne où l'esprit est surtout coutumier de ces retours et le regard spécialement accoutumé à embrasser

des ensembles. Je relève, parmi les livres parus en même temps que celui de Haeckel, celui du professeur Stein : *An der Wende Jahrhunderts.*

Les *Welträthsel* à d'autres titres encore, nous peuvent faire réfléchir. La philosophie moderne, quand elle n'est pas spéculative, est sociale : ici, c'est un naturaliste qui nous parle des problèmes humains, et qui rattache l'homme, non plus seulement à ses semblables, mais à l'univers tout entier. Ne sera-ce pas là le point de vue de demain, ne peut-on penser que le cercle de notre intérêt humain s'élargissant toujours, après s'être concentré en la personne d'un Dieu relégué dans le ciel, puis avoir fait place à tous nos semblables et substitué la religion de l'humanité à celle de Moïse, finira par s'étendre à la nature elle-même? Notre socialisme s'amplifiera peut-être en un panthéisme.

Enfin le livre d'Haeckel est un ouvrage de vulgarisation et c'est peut-être, ici encore, un trait de la science de demain que de se mettre à la portée de tous; le mouvement socialiste égalitaire dont la propagation de l'instruction est un des principaux instruments, dirigera la science suivant deux directions : dans l'une, les monographies techniques destinées aux professionnels, dans l'autre des conclusions générales, « gemeinverständlich. » Les « énigmes de l'univers » répondent bien aux besoins d'une époque où le mouvement des universités populaires a pris une telle extension.

Ces études ont le droit de se prétendre accessibles à tous. On ne saurait traiter les plus grands problèmes avec une simplicité, une clarté comparables; on retrouve dans ces pages Haeckel le savant et le professeur apportant la lumière dans toutes les questions qu'il aborde. Et le livre en devient attachant par cela déjà : on le lit sans effort, on est reconnaissant envers le maître qui clarifie pour nous tous les problèmes et nous les présente sous une forme si simple qu'après avoir désespéré de les résoudre, il nous semble en entrevoir la solution dès l'énoncé.

A ces qualités se joignent celles de la méthode; il y a même dans les divisions du livre un rythme qui satisfait l'esprit : l'ouvrage est divisé en *quatre parties* (l'homme, l'âme, le monde, Dieu), composées chacune de *cinq chapitres* dont chacun mesure environ vingt pages. Le style est simple et clair, avec des thèmes principaux revenant à plusieurs reprises, développés d'ailleurs déjà dans les ouvrages précédents d'Haeckel, sous la même forme, avec les mêmes termes et constituant ainsi des sortes de Leitmotifs, lesquels donnent au ton familier une certaine grandeur épique.

Cela n'exclut pas le polémiste. Haeckel poursuit avec acharnement les « derniers Mohicans » du dualisme (du Bois-Reymond surtout); au seul mot de finalité il devient agressif, il veut effacer toute trace de mysticisme et de métaphysique. Et cela avec le dogmatisme intolérant caractéristique de l'apostolat scientifique, mille fois plus intransigeant que l'apostolat religieux: car dans la nature même de ce qu'il affirme,

le dogmatisme religieux trouve une limite, il lui faut bien être tolérant puisqu'il nous demande de croire à l'ultradémontrable et il lui faut bien convenir des contradictions du monde sensible puisque c'est sur ces contradictions même qu'il fonde la foi. Mais quand on prêche l'Évangile de la science, le dogmatisme n'a plus de réserve, puisque, par définition, la vérité peut être vérifiée par chacun, n'exige de nous aucun crédit de foi, réside toute dans le monde sensible qu'elle nous explique pleinement.

Haeckel, cependant, est entraîné trop loin. Il est souvent anticlérical à la façon d'un Homais et choque notre goût en comparant, par exemple, la Vierge avec l'enfant Jésus à la femelle de l'orang-outang, ne voyant chez la première qu'un « cas minimum » de l'instinct maternel de la seconde (p. 59); — ou quand, pour démontrer qu'il n'y a pas de paradis, il invoque cet argument que bien des hommes refuseraient d'y entrer dans la crainte d'y retrouver leur belle-mère (p. 246); — ou encore quand pour prouver que l'âme n'est qu'un vain mot, il se demande pourquoi, sans cela, on n'aurait pas recueilli ce gaz à sa sortie du corps, pour le mettre en bouteille!

Le fanatisme anticlérical égare Haeckel d'une manière fâcheuse quand il accuse, par exemple, les jésuites d'avoir faussé l'esprit de Descartes et explique les contradictions qu'il relève dans le système du philosophe, par une hypocrisie et une lâcheté gagnées au contact de ces maîtres. Haeckel se lamente chaque fois qu'il parle du moyen âge, « période de délire épidémique » (p. 364) : tant de siècles perdus grâce à l'ineptie chrétienne! Mais il oublie que si la science progresse peu à cette époque, elle n'est pas la seule chose que le philosophe doive considérer — ou plutôt qu'il existe, à côté des sciences naturelles, une science du cœur humain. Saint Augustin, par ses analyses, a accompli des découvertes aussi précieuses, aussi éternellement importantes — pour qui cherche à résoudre dans sa totalité l'énigme de l'univers — qu'un physicien ou un chimiste. Mais dans sa haine de toute spéculation. Haeckel va jusqu'à parler des « absurdités » de Platon. Il méconnaît complètement le christianisme : il le rabaisse et ne comprend pas ce que cette doctrine renferme « d'éternel humain » : Haeckel croit ainsi faire preuve d'esprit critique; que n'a-t-il appris le métier auprès de Renan.

On le voit, qualités et défauts sont bien ceux du savant et les qualités font pressentir les défauts. Car la simplicité et la clarté sont d'inappréciables vertus scientifiques, mais on ne peut espérer qu'elles soient les caractères distinctifs des énigmes de l'univers. Les problèmes ne sont pas aussi aisés à résoudre que le croit l'auteur : Haeckel est vraiment trop simpliste.

On s'étonne qu'un penseur allemand, originaire de la Thüringe riche en légendes, de cette terre saxonne d'où sont issus les grands réformateurs et les grands utopistes, un compatriote de Maître Eckhardt, de Luther et de Karl Marx, soit à ce point dénué de mysti-

cisme, de sens métaphysique. Je sais bien qu'il s'en vante (p. 438), mais là n'en réside pas moins la faiblesse d'Haeckel philosophe; car il a tort de croire que l'esprit du physicien, qu'il revendique, doive en ce sens s'opposer à celui du métaphysicien et la philosophie naturelle à la scholastique. « Il y a du métaphysique dans tout », a dit un de [illegible] compatriotes qui avait, mieux que lui, le sens de la complexité des énigmes de l'univers. Haeckel prend sévèrement à partie les philosophes qui ont évolué du monisme vers le dualisme : il ne voit là qu'une preuve de ramollissement (p. 118), mais l'explication inverse est tout aussi plausible : ne peut-on penser qu'à mesure qu'ils mûrissaient et que s'élargissait le champ de leurs expériences, les savants pris à partie (Virchow, Du Bois-Reymond, Wundt) ont mieux saisi l'infinie complexité des phénomènes et la difficulté de déchiffrer toutes les énigmes de l'univers à l'aide d'une seule clef? Des problèmes paraissent souvent très simples aux commençants qui sont jugés très diffi- [illegible].

[illegible] habituel à Haeckel de traiter les problèmes par la méthode antinomique : c'est ainsi qu'à la fin des chapitres, il dresse en face les unes des autres les thèses monistes et les antithèses dualistes : mais la vérité habite le plus souvent entre les deux antagonistes et Haeckel ne devrait pas l'oublier, car c'est un de ses compatriotes qui a ébranlé la toute-puissance du principe de contradiction.

Nous n'entreprendrons pas de faire en détail le procès d'Haeckel philosophe [1] : ce serait réfuter le matérialisme (bien qu'Haeckel proteste contre l'assimilation du monisme au matérialisme et croie échapper à celui-ci par sa théorie de « l'âme cellulaire » qui doue déjà l'atome de qualités psychiques). En somme, les énigmes de l'univers se ramènent à une seule : le problème de la substance. Le procès d'Haeckel ferait en outre ressortir la banqueroute de la théorie de l'évolution, le « déclin du monisme » qu'on nous signalait dernièrement : les « énigmes de l'univers », point culminant et central, sont en même temps une illustration précieuse de l'insuffisance philosophique de cette doctrine, et une cible qui attire sur elle les coups Nous ne frapperons que la psychologie et incidemment la métaphysique.

La psychologie d'Haeckel est des plus faibles, elle n'existe même pas. Cette science est considérée comme « une partie, un effet de la physiologie » et l'auteur ne s'aperçoit pas que le langage physiologique dont il use n'est qu'une transposition parallèle, non une explication des phénomènes, que les termes ne font rien à l'affaire et que nous pourrions tout aussi bien dire que sa physiologie est une branche de la psychologie. Ce n'est pas expliquer une opération que prendre le

1. Cf. Paulsen *[illegible]* Preussische Jahrbücher [illegible].

lieu où elle se passe pour l'activité qui l'effectue, comme lorsqu'Haeckel écrit : « Les expériences du monde extérieur sont transformées *par* d'autres parties du cerveau en représentations », ce ne sont pas davantage des *organes* qui forment des représentations ni qui les relient entre elles. La psychologie garde son objet propre et nous ne croyons pas que « la psychologie de l'avenir doive uniquement rechercher les fonctions psychiques des cellules [1] ». Malgré qu'il en ait, on ne peut davantage accorder à Haeckel que « les sciences naturelles aient absorbé en elles toutes les branches de la culture intellectuelle ». La psychologie ne se confond pas plus avec la physiologie que la fleur avec les sucs puisés par sa racine.

Haeckel, qui fait à la spéculation une guerre si acharnée, risque cependant des hypothèses bien hardies; ainsi, par exemple, quand il attribue au plasma des monocellulaires radiolaires « la faculté de représentation et de reproduction du sentiment de la distance ». De même, rien jusqu'ici n'autorise à faire de la conscience un problème tout physiologique et à affirmer « qu'elle se ramène à des processus physico-chimiques, à un travail mécanique des cellules ganglionnaires ».

Haeckel ne dépasse pas le point de vue condillacien : il explique encore l'activité supérieure de l'esprit par l'association mécanique et méconnaît entièrement, au-dessus d'elle, l'activité personnelle et synthétique. Ainsi qu'on le lui a fait remarquer [2], en se refusant à distinguer entre la pensée de l'homme et celle de l'animal, Haeckel se met dans l'impossibilité d'expliquer ce fait que l'homme seul invente et progresse.

Il se méprend sur la portée de la science : il ne voit pas qu'elle est une attitude en face des énigmes de l'univers mais qu'elle n'est pas la seule, il prend pour des réalités objectives les conventions choisies par elle comme ses moyens d'existence. Car une loi n'est qu'une convention, elle ne *prouve* rien, ne *détruit* surtout rien. La cosmologie n'a pas *démontré* qu'un Dieu personnel n'existait pas, et elle ne peut pas le démontrer, la meilleure preuve c'est qu'on peut reconnaître cette cosmologie et croire en ce Dieu sans pécher contre la logique : si les choses étaient aussi simples que l'imagine Haeckel, bien des peines seraient épargnées à la pensée humaine et la vérité serait bien vite posée une fois pour toutes, — mais peut-être aussi la vie s'arrêterait-elle et en tout cas elle ne vaudrait plus d'être vécue. La mort prématurée des grands génies ne *prouve* pas non plus que la providence n'est pas : il y a là une difficulté à résoudre, mais non une démonstration scientifique.

Il y a une naïveté presque aussi grande à nier ce qu'on ne peut expliquer qu'à croire sans preuve suffisante. Haeckel distingue à tort la

1. Cf. *Le Monisme*, Trad. Vacher de Laprouge, p. 23.
2. Dr von Liebig, in *Umschau* (août 1900).

croyance scientifique de la croyance religieuse : la première déborde aussi bien que la seconde la pure logique. La « vieille idée mystique de l'âme » ne se laisse pas « renverser » tout simplement parce que nul n'a trouvé cette âme sous son scalpel. L'âme est définie une « fonction de l'organisme », — tandis que « l'expérience et la raison sont deux fonctions du cerveau » (p. 21) : cela fait pendant à l'âme « sécrétion du cerveau » d'un autre matérialiste. Quant à l'immortalité, ou « athanisme », Haeckel la réfute par des arguments qui ne sont pas exempts du péché d'anthropisme qu'il châtie si sévèrement partout où il le rencontre : il se demande, par exemple, où l'âme serait logée après la mort ? de même, il voit une preuve d'inadmissibilité dans ce fait que la vie future nous serait décrite ou figurée par l'art sous une forme tangible : mais c'est qu'on attend d'y être; ceux qui en parlent sont des hommes s'adressant à d'autres hommes dont ils ne peuvent se faire entendre qu'au moyen du langage symbolique, seul accessible aux vivants. L'immortalité, nous dit Haeckel, est inadmissible pour la science; — mais, lui répondrons-nous, ce n'est pas à la science que nous en demandons des garanties, car la question n'est pas de son ressort et la meilleure preuve c'est que la science n'est pas davantage capable de nous en *démontrer* l'impossibilité. Haeckel a tort d'affirmer que pour connaître la vérité « il faut éliminer les besoins de l'âme et les postulats de la raison pratique » (p. 324), que « les mouvements de l'âme n'ont rien à voir avec la connaissance de la vérité » (p. 20) : ce sont là des faits au même titre que les données empiriques qu'il veut accepter exclusivement; du moment que ces faits moraux subsistent sans contradiction à côté des affirmations de la science, on n'a pas le droit de les supprimer. Combien plus large est le point de vue d'un autre philosophe, savant naturaliste, lui aussi, W. James, qui déclare que ces postulats de l'âme donnent à la vie humaine son sens et qu'ils se créent une réalité propre par cela même qu'ils s'affirment. La critique scientifique ne peut pas, malgré l'opinion d'Haeckel, réfuter les besoins de l'âme; c'est à ceux qui posent un monisme de le faire assez large pour qu'il embrasse *tous* les faits, sans supprimer ceux qui le gênent. Rappelons-nous, par exemple, sur quel ton Guyau nie l'immortalité personnelle, en quelles pages poétiques et chaleureuses il nous l'ôte d'une main pour nous la restituer de l'autre! Cette « irréligion », mieux que celle d'Haeckel, pourra être acceptée, car elle légitime les besoins de notre âme et satisfait aux exigences de notre cœur.

Nous ne pouvons donc pas admettre avec Haeckel que la « superstition » de l'immortalité se soit implantée en nous, simplement parce que le christianisme la traînait à sa suite : nous croyons bien plutôt que la force vitale du christianisme réside dans ce fait qu'il répond aux exigences de notre âme et en particulier au postulat de l'immortalité.

L'immortalité, objecte Haeckel, serait un fait nouveau survenu dans le temps et qui interromprait la loi de substance? tant pis pour la loi de

substance, ce serait à nous de la modifier; quand un instrument cesse de pouvoir servir, on le change. Et pourquoi pas un fait nouveau? La science exige simplement que tout fait ait une cause : cette cause, ce serait l'homme, et la seule difficulté qui s'ensuivrait serait d'admettre que suivant le degré d'être où chaque homme aurait su parvenir, le degré d'immortalité varierait; — mais cela n'est pas une hypothèse inadmissible, car les stoïciens avaient déjà admis du plus et du moins dans l'immortalité. Quant à du « nouveau » la science elle-même nous apprend qu'il s'en est produit quand les saisons et les climats se sont constitués, par différenciation d'une homogénéité primitive. Haeckel croit avoir démontré que Dieu n'existe pas : cependant il admet l'hypothèse que dans des astres lointains existent des êtres *infiniment* supérieurs à nous; dès lors le plus élevé de ces êtres ne peut-il être conçu comme Dieu? et de quel droit admettre les uns et repousser l'autre?

Nous ne présentons pas ces hypothèses comme des dogmes, nous prétendons seulement qu'Haeckel n'est pas autorisé à les repousser au nom de la science.

Mais il est temps de conclure.

Au début de son livre l'auteur a exprimé le vœu que les empiristes et les penseurs se complètent en se prêtant un mutuel secours : il a cru évidemment avoir réalisé cette tâche dans les *Welträthsel*, il s'est trompé. Le grand savant, en lui, a travaillé seul, le penseur ne l'a complété que si l'on définit la pensée, ainsi que l'a fait Haeckel, l'association mécanique des représentations. Il y a lieu, cependant, à quelque chose de plus, à une élaboration personnelle, à une activité synthétique dont la résultante sera plus et autre que les composantes — et qu'Haeckel a méconnue.

Il a revendiqué le titre « d'enfant du XIX[e] siècle », il ne veut pas écrire au XX[e]. Il faudra alors que ses successeurs élargissent infiniment son monisme, s'ils en veulent éviter la dissolution prévue par nos philosophes.

Les contradictions où se heurte Haeckel et qu'il croit définitives, ne sont qu'une halte, elles peuvent être dépassées, et le devoir de la philosophie naturelle au XX[e] siècle sera précisément de les concilier dans une synthèse plus haute. Le monisme doit reconnaître toutes les formes de l'être et s'élargir jusqu'à les embrasser toutes, car, partiel, il serait le plus étroit et le plus intolérant de tous les systèmes : le monisme doit être complet ou n'être pas.

Haeckel se réclame sans cesse de Spinoza, mais combien étriquée et factice est la substance du premier en regard de la Substance-Dieu du second! et quand Haeckel se défend tellement de mysticisme, faut-il lui rappeler que Spinoza fut un mystique? Spinoza fut « ivre de Dieu » : Haeckel ne désaltère pas la soif que nous en avons. La métaphysique qu'Haeckel croit supprimer d'un trait de plume, fait partie de l'univers et c'est un fait empirique que le savant n'a pas le droit de repousser parce qu'il ne peut l'expliquer. L'homme est un animal méta-

physique non moins qu'un descendant du singe. La métaphysique enveloppe le monde, sans elle tout cesserait d'être car elle est l'infinie provision de puissance où nous puisons à mesure que nos progrès font passer plus de choses à l'acte. Le monde est dans la métaphysique comme il était, selon les pythagoriciens, entouré d'air respirable : sans cette réserve, toute vie s'arrêterait.

C. B.

Joseph Royce, The Idea of Immortality (*Conférence Ingersoll*), Boston, and New-York, 1900.

L'année dernière, M. William James soutenait, à la conférence Ingersoll, que la science expérimentale ne peut élever aucune objection sérieuse contre la croyance à l'immortalité de l'âme. Cette année, M. J. Royce, chargé du même travail, va plus loin dans le sens affirmatif : il essaie d'établir la survivance du *moi*; et c'est du fond même de sa métaphysique idéaliste, qu'il tire sa démonstration. A son sens, poser le problème de la vie future, c'est se demander ce que devient notre *individualité* après la mort. Par conséquent, la question est de savoir en quoi consiste le principe qui de chacun de nous fait un individu et si ce principe porte en lui-même quelque garantie d'immortalité.

Dans les conditions de la vie actuelle, le principe d'individualité échappe aux prises de notre conscience : c'est un inconnaissable. Nous ne l'atteignons, en effet, ni par les sens, ni par la définition. Nos sens ne nous révèlent que des groupes plus ou moins permanents d'impressions; or ces groupes peuvent avoir pour causes des objets numériquement distincts. Supposez, par exemple, qu'à un bec de lumière électrique on en substitue un autre qui ait le même site, la même forme, la même couleur et la même intensité; personne ne s'apercevrait du changement opéré. Et nos essais de définition ne sont pas moins impuissants, car ils nous font connaître des *types*, non des *individus*. « On peut définir l'homme; mais la véritable essence de tel homme, celle d'Abraham Lincoln, par exemple, voilà ce qui nous échappe indéfiniment; voilà ce qui demeure à l'état de mystère pour la curiosité du biographe, pour les recherches de l'historien, pour la légende populaire et l'amour patriotique. Toute définition, toute description d'Abraham Lincoln reste inadéquate et s'arrête juste à la limite où commence son principe d'individuation. » Ainsi de tous les autres faits qui constituent la nature, et toujours pour la même raison : il n'y a pour l'intelligence proprement dite que des genres et des espèces; il n'y a que de l'universel.

Nous sommes donc pour nous-même une profonde énigme. Notre individualité, c'est nous; et nous ne pouvons la connaître.

« Parcourez la maison de l'aile jusqu'au centre.
Toujours la même chance; elle sort dès qu'on entre. »

Qu'est-ce donc que l'individualité? Le terme de nos aspirations. « C'est l'objet de nos desseins, non celui de notre possession; l'objet de nos désirs, non leur accomplissement; l'objet de notre vouloir, non celui de nos sens ou de notre pensée abstraite; l'objet de notre estime, non celui de nos descriptions; le thème de notre amour, non celui de notre langage. »

Mais cet appétit du principe qui constitue le fond de notre être ne porte pas dans le vide; il a son fondement dans le réel : l'idée que nous avons de notre individualité signifie notre individualité elle-même. Ainsi le veut l'universelle finalité des choses. L'individu en effet, voilà l'objet terminal de la science. L'universel n'est pour elle qu'un moyen; si nous cherchons à dissiper notre ignorance, c'est pour pouvoir, c'est pour étendre notre influence sur les faits eux-mêmes. L'individu, voilà aussi l'objet véritable de l'amour et par là même de l'action; ce que nous aimons en nous, ce ne sont pas des qualités abstraites; ce sont nos propres perfections; et il en va de même pour l'amour que nous accordons aux autres. Tous nous sommes dans le cas de la princesse indoue, priant les quatre dieux qui avaient pris la figure de son amant, de vouloir bien s'écarter, afin qu'elle pût discerner l'objet de sa passion; « quelles que soient les illusions de nos sens, quelle que soit la faiblesse de notre entendement, il n'y a jamais personne qui ressemble entièrement au bien-aimé » : il est toujours l'*unique*.

Tous les modes de notre pensée, tous les élans de notre cœur, tous nos efforts ont pour fin les êtres en tant qu'ils sont des individus; et, par conséquent, il faut que ce qui les constitue comme tels existe dans les choses : l'individualité réelle, celle qui fait « que tel objet donné se distingue de tout le reste », correspond au concept que nous en avons eu comme la lumière à la vue ou le son à l'ouïe. Rien de vain dans ce qui forme le fond même de la nature.

De plus, ce désir si puissant que nous avons de conquérir notre individualité doit se réaliser un jour. Il faut, en d'autres termes, que notre vouloir s'élève, et par lui-même, de l'implicite à l'explicite, de l'imparfait au parfait jusqu'à ce qu'il ait atteint la plénitude de son idéal, jusqu'à ce qu'il ait trouvé sa « complète expression ». Car le monde est le développement rationnel de l'Absolu; mon vouloir n'est qu'un mode du vouloir divin. Et le vouloir divin ne trouve pas sur sa route d'obstacle définitif; son efficace est essentiellement souveraine. « C'est précisément parce que Dieu atteint, obtient et découvre sa propre *unicité*, que toutes nos existences arrivent elles-mêmes dans leur union avec lui à l'individualité qui constitue leur véritable signification. »

Or ce n'est pas ici-bas que peut se faire cet achèvement de nous-même. Les conditions présentes ne le permettent pas. Aussi longtemps que nous serons enfermés dans ce corps, notre vie ne sera que « la poursuite » et « dans ses meilleurs moments le commencement visible

de la vraie vie » ; c'est dans l'Au-delà que nous devenons adultes.

Évidemment, ce n'est pas ici le lieu de faire la critique d'une telle conception. Comme le dit l'auteur lui-même, elle résume toute une théorie de l'univers; et. pour l'apprécier. il faudrait plus de place que nous n'en avons. Il est cependant deux observations qui s'imposent et qu'il me semble bon de formuler. Premièrement. M. J. Royce confond deux notions très distinctes : celle du principe d'individuation et celle de l'adéquate expression de la volonté. Or de l'une à l'autre de ces deux choses il n'y a ni identité ni passage. Le développement de la volonté suppose le principe d'individuation, mais ce n'est pas lui. En second lieu, si M. Royce était parti de l'idée d'un Dieu transcendant, sa preuve aurait la même valeur. et la métaphysique s'en trouverait mieux; car l'Éternel ne devient pas, il est.

CLODIUS PIAT.

II. — Morale.

Daniel Folkmar. — LEÇONS D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE, SES APPLICATIONS A LA MORALE POSITIVE, un vol. in-8°, 336 pages; Paris, Schleicher frères, 1900.

L'ouvrage de M. Folkmar est une tentative pour appliquer à la morale les données fournies par l'ensemble des sciences qui s'occupent de l'homme et même par l'ensemble des sciences en général, l'auteur tente une sorte de « synthèse subjective ». Cette devise « la science pour la science », dit-il, a eu son importance dans le monde de la pensée et dans le monde de l'action. Mais il est une idée plus noble, « la science pour l'humanité ». Elle est plus en accord, aussi bien avec le point de vue du moraliste qu'avec celui du philosophe qui spécule sur la vie humaine. L'homme n'a pas été créé pour la science, mais la science a été créée pour l'homme. Toute pensée. toute recherche sera estimée et jugée dans la mesure où elle sert les intérêts de la vie humaine... Certainement bien des lois ont été découvertes par des savants qui ne partaient point de ce principe. Les gens qui faisaient de la science pour la science ont établi des corrélations entre des idées qui jusqu'ici étaient restées complètement isolées les unes des autres; ils ont formulé des lois d'une extrême importance pour l'existence humaine. Mais cette œuvre est justifiée uniquement, parce qu'une telle recherche fait partie d'un système plus vaste de pensée et d'efforts, parce qu'une semblable division du travail est nécessaire entre ceux qui découvrent, ceux qui généralisent et ceux qui inventent et appliquent : considérée à un point de vue plus large, la justification de ces travaux est toute morale. »

Il s'agit donc d'appliquer les résultats des sciences. Et, en recueillant ces résultats, M. Folkmar a dû élargir peu à peu son point de vue; il nous indique, dans sa préface, l'évolution de sa pensée. Tout d'abord

il s'était intéressé uniquement à la sociologie et à ses applications aux arts sociaux : gouvernement, religion, morale. Puis il s'aperçut que la sociologie ne comprenait pas seulement des phénomènes sociaux; « comme base d'application sociale, l'étude des phénomènes de la vie individuelle, était aussi importante, lui semblait-il, que la sociologie. Il choisit alors le terme d'anthropologie philosophique, qui tout à la fois signifiait une étude plus large de la vie humaine et la distinguait de l'ancienne anthropologie physique. Mais M. Folkmar ne s'en tient pas aux sciences sociales et biologiques. Pour déterminer la fin morale, il fait intervenir aussi les sciences mathématiques et physiques « les sciences non anthropologiques, mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, et les sciences concrètes qui les accompagnent sont également des facteurs actifs du problème... »

La tentative de M. Folkmar était intéressante, et les principes qui l'inspiraient sont à bien des égards très acceptables. En voulant faire une morale compatible avec le déterminisme et le matérialisme, en tâchant d'établir une classification des études qui se rapportent à l'éthique et une hiérarchie des fins, il pouvait rendre de sérieux services à la philosophie morale. Et, en effet, on trouvera dans son volume des choses utiles. Il faut aussi lui savoir gré de n'avoir présenté ses opinions que comme un ensemble d'hypothèses destiné à se perfectionner et à évoluer encore. Je ne puis trouver, en effet, que l'auteur ait complètement réussi à achever la tâche entreprise, certaines idées ne sont pas suffisamment dégagées, d'autres ne sont pas précisées avec une rigueur suffisante; l'analyse manque parfois et des confusions, des rapprochements un peu forcés s'établissent.

Il n'y a pas, dit l'auteur, une fin absolue unique, « il y en a trois ou même quatre également absolues et, par conséquent, coordonnées... nous devons songer que la méthode de la morale positiviste et déterministe est d'admettre simplement les lois fondamentales de la philosophie et de l'anthropologie comme applicables à l'avenir aussi bien qu'au passé. Par suite, il ne peut pas y avoir d'autre fin dernière que l'universel : ce qui a toujours été est maintenant et sera toujours, aussi bien dans la vie humaine que dans l'univers en général. Ainsi déduites, les fins éthiques coordonnées et absolues de l'univers sont la survivance, l'action, l'attraction et l'adaptation, si les lois qui régissent l'univers et, par suite, la vie humaine, ont été exactement formulées dans le chapitre précédent. Ces principes très généraux de l'éthique sont dérivés plutôt de la philosophie générale que de l'anthropologie philosophique. Car le domaine de cette dernière n'est pas assez étendu pour qu'elle puisse arriver à la notion de ce qui est réellement l'universel. L'éthique, dans toute son ampleur, détermine cependant l'éthique de la vie humaine, car l'humanité n'est qu'une portion du grand tout; elle est gouvernée par les mêmes lois et soumise au même destin. Les fins de la race et de l'individu rentrent dans la fin de l'univers et sont en harmonie avec ces dernières. » Recher-

chant la hiérarchie des fins, l'auteur l'a établie de façon à la faire correspondre « à la hiérarchie des formes incluses dans l'univers : le cosmos, la vie, l'humanité, l'individu. » Il trouve donc en commençant par les fins inférieures qui deviennent des moyens pour les fins supérieures l'échelle suivante : 1° survivance, action, adaptation, fins pour l'individu, moyen pour : 2° survivance, action et adaptation de la vie humaine, moyen pour : 3° survivance, action et adaptation de la vie en général, subordonnées et contribuant en tant que moyen à : 4° survivance, action et adaptation de notre système solaire dans son évolution ; ces dernières en tant que phases du processus entier sont subordonnées à : 5° survivance, action et adaptation de l'univers en général. » Un tableau placé à la fin du livre nous donne une série un peu différente de celle-ci en ce qu'elle met au plus bas degré, avant les fins individuelles, les fins sociales. Cette classification est évidemment criticable. On voit mal les raisons qui la justifient et qui font considérer la société comme un moyen par rapport à l'individu et la vie en général comme un moyen par rapport à l'évolution du système solaire. Je crois bien que si on renversait la série, le résultat ne serait pas très satisfaisant encore, mais il serait peut-être moins imparfait. Il ne me parait pas que l'auteur ait su dégager suffisamment les rapports de fait et les rapports normaux qui existent ou qui peuvent et qui « doivent » exister entre les différentes parties de l'univers. Il a entrevu les véritables principes de la morale, mais il n'a guère fait que les entrevoir et n'a pu en tirer une doctrine rigoureuse et précise.

C'est ainsi qu'il a senti un peu confusément les rapports du devoir et du futur. « La science, dit-il, traite du passé et du présent, l'éthique de l'avenir. La science étudie ce qui est ; l'éthique étudie le devenir. » Aussi M. Folkmar ne voit-il nulle difficulté à concilier la morale et le déterminisme. Je ne dis point qu'il ait tort en cela, mais les considérations qu'il fait valoir ne sont peut-être pas décisives. « Le « doit » du libre arbitre, dit-il, devient le « sera » ou le « il faut » du déterminisme. » Et ce n'est pas là, je crois, le point qu'il fallait surtout considérer. M. Folkmar est assez logiquement conduit à une sorte d'optimisme trop facilement attaquable. D'après lui, « le monde, univers physique et société, est constitué de telle sorte qu'il récompense les actions bonnes avec autant de certitude qu'il punit les actions mauvaises. Si l'homme bon est moralement le plus apte à survivre à son époque ou à sa génération, si ses activités sont les mieux préparées à atteindre les fins du présent immédiat, plutôt que celles d'un idéal lointain pour laquelle le monde n'est point prêt, ce monde est disposé à reconnaitre la valeur de cet homme et à l'aider dans ses efforts. » Il est sûr que la proposition est indiscutable si l'on entend par « bonne » une action qui adapte l'individu au milieu dans lequel elle se produit, et par mauvaise l'action inverse. Le voleur prudent qui s'enrichit commet en ce sens une bonne action, et Galilée fut immoral en laissant connaitre le résultat de ses recherches. Si l'on ne

veut pas admettre cela, il faut reconnaître que la proposition de M. Folkmar n'est point juste. Et son erreur vient, je pense, de ce que tout en ayant quelque sentiment du rôle de la finalité en morale, et tout en émettant parfois de bonnes considérations sur la morale en général, il n'a pas suffisamment compris et analysé l'idée de finalité et reconnu son rôle dans la constitution de l'éthique, ni la manière dont elle se réalise dans le monde. Il aurait dû voir comment le bien et le futur, tout en n'étant point sans rapports, pouvaient être différents ou opposés, comment il n'est pas exact de fonder l'opposition de la science à l'éthique sur l'opposition du présent et du passé. L'éthique apprécie certaines actions passées, et dans le passé son point de vue et ses méthodes ne se confondent pas avec celles de la science. Mais la science, de son côté, n'est pas sans envisager l'avenir. Prédire une éclipse de soleil, c'est l'affaire de l'astronome et non du moraliste. M. Folkmar, qui a dit des choses très justes sur les rapports de la science et de l'éthique, n'a pas assez tenu à former un système bien coordonné; sa théorie est restée un peu flottante et troublée par des éléments disparates. On retrouve ce défaut dans son application à l'éthique de certaines lois scientifiques. Il s'est méfié avec raison des rapprochements superficiels et sans valeur qu'on pouvait faire entre l'attraction physique, et ce qu'on peut appeler l'attraction morale. Mais il est tombé à propos de la loi de l'indestructibilité de la matière dans une erreur analogue à celle qu'il a évitée au sujet de l'attraction Il dit que « la survivance (c'est-à-dire la conservation de la vie) en tant que fin éthique, est un corollaire direct de la loi de l'indestructibilité de la matière. Si c'est là une loi finale de l'univers, nous ne pouvons naturellement imaginer aucun résultat du processus éthique, qui n'implique point la survivance matérielle. L'action, en tant que fin, est dérivée de même façon de la loi de persistance du mouvement. » Il me semble qu'il n'y a réellement pas grand argument à tirer de l'indestructibilité de la matière en faveur de la conservation de la vie, ou tout au moins cela ne peut se faire que moyennant bien des conditions que M. Folkmar a trop négligées. Sans cela il n'y a pas plus de raison pour tirer de l'indestructibilité de la matière la conservation de la vie qu'il n'y en aurait pour tirer, par exemple, la conservation de l'esclavage ou le maintien de la torture, ou la persistance de n'importe quelle habitude. Encore M. Folkmar ne nous montre-t-il pas assez pourquoi une loi physique doit suggérer la forme de la loi morale, si, comme je viens de le dire, il n'a pas, tout en les ayant partiellement bien reconnus, dégagé suffisamment les rapports de la morale et de la science. Ses théories, qui contiennent d'excellents éléments, pourraient gagner beaucoup à être mieux approfondies et coordonnées, et devenir en ce cas une bonne contribution à la formation de l'éthique.

Fr. Paulhan.

G. Marchesini : **La teoria dell'utile**, 232 p. in-12.

M. Marchesini, qui n'est pas inconnu des lecteurs de la *Revue*, nous donne encore ici un travail consciencieux.

Son livre se divise en deux parties bien distinctes, mais qui tiennent l'une à l'autre par l'idée générale d'où est éclose l'idée de son nouveau livre. Dans la première partie, l'auteur étudie successivement : la genèse et la nature fondamentale du fait éthique, les rapports de la morale et de l'utile rationnel, les rapports de la morale avec l'idée de la liberté, avec la conception de la liberté et de la volonté, de la responsabilité, du droit.

Dans la seconde partie, l'auteur nous offre les applications diverses des théories par lui déjà développées. Il envisage la question, au point de vue de l'hygiène, de la liberté sexuelle, du suicide, de la folie. Puis vient la question sociale les droits de la souveraineté, le droit divin, la souveraineté populaire, le droit à la réaction (réflexions sur Hobbes, Locke, Cicéron, etc.). Puis l'auteur passe à ces questions de criminalité si pertinemment débattues depuis plus d'un siècle par les penseurs italiens.

Exposons brièvement les théories et les conclusions de M. Marchesini. Après avoir ramené l'origine et la nature fondamentale du fait éthétique à ce sens de l'unité qui, d'abord vague et indistinct, se spécifie ensuite dans l'intuition de l'unité cosmique et dans le sentiment de la solidarité universelle et sociale, il a davantage encore déterminé ce dernier sentiment en expliquant la notion éthique de l'utile rationnel. Il a distingué trois formes de l'utile : biologique, intellectuel et strictement moral.

Finalement, le principe de l'utile rationnel, partant de l'instinctive tendance spirituelle de l'homme à la subordination de soi au tout, et, par suite, de la solidarité sociale, renferme en lui le motif normal de la conduite éthique, qui est *le sentiment de la dignité civile* et représente en même temps la *fin* suprême de la conduite morale, selon les exigences de la méthode positive appliquée à la morale. Il revêt trois formes, comme nous l'avons dit : biologique, physique et positivement morale, analogues aux énergies respectives d'où résulte l'homme moral. Sens et raison, réalité et idéalité s'unifient en lui et déterminent la liberté morale et la responsabilité.

Bonne contribution aux études de morale pratique et de sociologie.

Bernard Pérez.

C. Biuso : **Del liberio arbitrio**, Firenze, Barberà, 1900, 303 p.

On ne peut avoir la prétention de faire œuvre absolument originale sur des sujets depuis si longtemps en controverse. Le livre de M. C. Biuso est cependant fort intéressant à lire.

L'auteur est très bien documenté, et il a, ce qui est plus rare qu'on

ne pense, lu et médité les philosophes dont il est question dans son livre. La première partie de son livre est consacrée aux diverses thèses concernant ce qu'il appelle la « tragique question du libre arbitre ». Elle peut être lue avec profit par quiconque aime à résumer les idées d'autrui sur une importante matière. La seconde partie, plus essentiellement pratique, sans être plus personnelle, semble-t-il, que la précédente, mérite encore plus la même appréciation. La troisième partie affecte un caractère plutôt dogmatique. On y trouve une clarté et une logique incontestables, et, avec cela, une franchise des plus suggestives, mais qui ne sera pas du goût de tous ceux dont, là-dessus, le siége est fait.

L'auteur, comme il nous en avertit dès le début, a voulu, avant tout, exposer les différentes opinions des philosophes et des théologiens, puis en discuter la valeur, et enfin proposer sa propre manière de résoudre l'antique et peut-être éternel problème.

Sur la première partie, partie d'exposition, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit plus haut.

Dans la seconde partie, nous voyons passer en revue, tour à tour, en des chapitres courts mais substantiels, les doctrines : 1° des *déterministes socratiques* (Platon, Aristote; 2° des *déterministes théologiens* (Philon, Plotin, Porphyre, Plutarque, Hiéroclès, Proclus, les Pères de l'Église, les scolastiques et saint Thomas, etc.); 3° des *partisans du déterminisme sensuel et idéal* (Gassendi, Locke, Condillac, Bonnet, Tracy, Leibniz, Kant, Fitchte, Schelling, Hegel); 4° de *l'indéterminisme* (Épicure, Duns Scot, les écoles jésuitique, cartésienne, (Geulincx et Malebranche, Reid, etc.); 5° des *systèmes négatifs* (4 chapitres).

Il est impossible d'entrer dans tous les détails qu'a cru devoir nous donner l'auteur sur toutes ces doctrines.

La troisième partie ne manque pas non plus d'intérêt, et, disons-le, d'intérêt d'actualité. Citons, au hasard, quelques noms : Pluquet, Hamilton, Lequier, Zanotti, Fonsegrive, Züno, Rosmini, Romagnesi, Ferri, Roëder, Poletti, Taine, Spencer, etc.

Pour conclure, en abrégeant, nous dirons que M. C. Biuso se déclare absolument négateur du libre arbitre, et même partisan du matérialisme, qui, selon lui, « n'est autre que l'absolue vérité ».

BERNARD PEREZ.

III. — Esthétique.

L. Favre. LA MUSIQUE DES COULEURS (Paris, Schleicher, 1900).

Ce petit volume offre un double intérêt, par le sujet dont il traite, et par l'entreprise à laquelle il se rattache. Il est le premier d'une série ayant pour titre *Bibliothèque des méthodes dans les Beaux-Arts*. M. Favre annonce qu'il sera fait pour les sciences mathématiques,

pour les sciences littéraires et les industries, ce qui est fait pour les Beaux-Arts dans la présente collection, et ce qui a été fait précédemment pour les sciences expérimentales et les choses de la vie courante.

« Chaque volume de la collection, écrit-il, réunira les principales méthodes déjà employées dans l'art dont il traite, méthodes dont l'exposé n'est pas fait encore ou se trouve actuellement disséminé dans un grand nombre de livres et de mémoires : elles seront groupées d'après leurs ressemblances, et l'auteur s'efforcera de dégager l'esprit de chacune. »

L'agent de toute découverte est l'*hypothèse*; le principe de l'hypothèse est l'*analogie*. Je ne fais pas difficulté de le reconnaître, et j'ajouterai même que nos « lois de la nature » ne sont en somme que des analogies poursuivies dans le détail des faits et traduites en une expression qui les résume. Dans le cas présent, l'analogie directrice se trouve indiquée déjà par le titre de l'ouvrage; et l'hypothèse que suggère cette analogie des sons et des couleurs, c'est la possibilité d'un emploi de la peinture qui la rapprocherait de la musique.

Mais c'est ici le point qu'il faut bien entendre.

La peinture est restée bornée aux contrastes simultanés des couleurs; pourquoi ne recourrait-elle point aux contrastes successifs? Elle est un art immobile; elle pourrait devenir un art du mouvement. Elle ne dispose que de l'espace; elle pourrait aussi disposer du temps. On conçoit aussitôt que cette extension de son domaine exigerait d'abord l'établissement d'une gamme des couleurs, fondée sur des principes correspondant à ceux de la gamme des sons. Elle exigerait ensuite l'invention de dispositifs ingénieux permettant de réaliser l'idéal nouveau qu'on se propose.

M. Favre fait observer que des essais nous ont déjà mis dans cette voie : ainsi les fontaines lumineuses. Mais ils n'étaient pas réglés sur des principes. En ces essais, dit-il justement, il y a « jeu de couleurs », non pas « peinture ». De même, lorsqu'un enfant s'amuse à frapper au hasard les touches d'un piano, il y a « jeu de sons », non pas « musique » : il faut à la musique des règles établies — empiriquement ou théoriquement — et observées par celui qui joue.

La gamme du clavier des couleurs se composerait des tons fondamentaux disposés dans l'ordre des longueurs d'onde : c'est le chromatisme; la suite des gammes serait établie d'après le degré de saturation des tons : c'est la lumière. Cela ne va pas sans bien des objections que M. Favre ne se dissimule point; car l'analogie entre le clavier des couleurs et celui des sons est loin d'être parfaite.

D'une part — je donne en passant cette observation pour ce qu'elle peut valoir — la suite des gammes se fondant sur l'éclairement, quand la gamme elle-même est fondée sur le chromatisme, on ne peut pas dire qu'il y ait vraiment continuité, et le passage d'une gamme à l'autre comporterait une manière de saut. D'autre part, l'homogénéité

des sensations ne me paraît pas aussi assurée dans l'échelle des couleurs qu'elle l'est dans l'échelle des sons. Les nuances d'une même couleur forment seules une gamme homogène; une gamme faite de tons crus ressemble plutôt à une gamme musicale dont chaque note serait donnée par un instrument de timbre différent. Le musicien des couleurs aurait à marier ses timbres, pour ainsi dire, comme le fait le compositeur dans son orchestre, le peintre dans son tableau. Mais la fixité même du tableau permet un accord qu'il serait moins commode peut-être de réaliser avec le procédé de la succession.

Les difficultés, d'ailleurs, ne sont pas des impossibilités, et je n'ai garde d'opposer un refus systématique à une nouveauté qui me semble digne d'attention. Supposons donc la théorie de cette musique faite, et sa pratique suffisamment avancée. Quelle en sera la portée? Quel champ s'ouvre devant elle?

Dans le premier état, auquel M. Favre se borne en ce moment, il ne s'agirait que de produire, — par exemple au moyen de verres teintés traversés par la lumière, — une telle succession de couleurs, que cette notation colorée représenterait une sorte de motif mélodique, au même titre que la notation musicale. C'est bien encore un simple jeu de couleurs, si c'est un jeu raisonné et savant, et qui n'éveille guère que le plaisir des yeux.

Serait-il possible de s'élever à un état supérieur, et de composer le tableau, figure ou paysage? Il semblerait que nous sortons alors du domaine de la « musique » proprement dite. Le cinématographe et le diorama mouvant — comme est le très beau stéréorama de MM. Francovich et Majadan au Trocadéro [1] — nous donneraient quelque idée de cette conception. Mais ne sortons pas du cadre de l'ouvrage.

M. Favre estime que la musique de couleurs, à ses débuts, s'appuierait utilement sur la musique des sons, dont elle se dégagerait plus tard, une fois grandie, jusqu'au temps où les deux arts s'uniraient de nouveau afin d'augmenter leur pouvoir expressif : et telle est, remarque-t-il, la marche ordinaire. On va de la synthèse à l'analyse, puis de l'analyse à la synthèse. Mais ce serait, à mon sens, forcer l'observation que de prédire le retour des différents arts à l'indivision primitive, et la « loi des phases opposées » n'implique point — cette restriction nécessaire reste sous-entendue dans la pensée de M. Favre — qu'une future période de synthèse répéterait exactement la période passée. En vérité, le cas particulier dont il s'agit ici n'infirme pas la loi d'un continu développement analytique; mais l'analyse d'ailleurs

1. Ce stéréorama est composé d'une suite de tableaux peints sur cuivre découpés et passant l'un devant l'autre. La mer y peut être considérée comme une peinture en mouvement : les tranches de mer qui se succèdent avec leur effet particulier donnent presque l'image des mêmes vagues qui s'agiteraient et s'éclaireraient diversement. Le cinématographe reste une procession d'ombres chinoises, qui exige l'accompagnement de cris, de paroles. Si la scène en était composée et parlée avec art, le tableau mouvant ne serait encore que l'illustration de cette scène.

comme la synthèse trouvent forcément leur limite dans notre psychologie même, je veux dire dans la quantité d'énergie dont nous disposons.

La collaboration des arts venus à leur perfection — qu'on me permette d'ajouter ces quelques mots — pourra être réglée dans l'avenir plus savamment qu'elle ne l'est aujourd'hui. Au delà d'un certain point, cependant, je pense qu'elle marquerait bientôt leur diminution : l'attention ne se partagerait pas entre eux également, sans perdre de sa qualité ou de sa force. Si l'on répandait une odeur de foin coupé dans la chambre où nous considérons un tableau représentant la fenaison, cette odeur, tout en étant plus spécifique que celle de l'encens dans nos églises, n'aurait encore qu'un effet bien secondaire. De même dans l'association de deux arts supérieurs. Il me souvient qu'aux soirées des *Erynnies*, l'attention s'égarait ou se distribuait mal entre les vers de Leconte de Lisle et la partition de Massenet. A la dernière reprise de son drame *Le Roi s'amuse*, aux répétitions duquel assistait Victor Hugo, M. Vacquerie donna plusieurs fois cet avertissement au régisseur : « Le maître dit qu'on entend trop la musique ! » Dans la collaboration de ces deux arts, la musique et la poésie, il faut que l'un soit subordonné à l'autre : ni le poète ne s'y trompe, ni le musicien.

Mais je sors du sujet précis traité par M. Favre, et cette discussion, autant qu'elle s'y rattache, demanderait aussi un plus ample développement.

L. Arréat.

Ch. Renouvier. Victor Hugo, le philosophe (Paris, A. Colin, 1900).

Ce nouveau travail, où M. Renouvier étudie dans Victor Hugo le philosophe, n'est pas inférieur au précédent, où il étudiait le poète. Il fallait un penseur de premier ordre pour assumer cette charge, et l'ouvrage est, à mon sens, aussi parfait qu'on le pouvait désirer. La critique de M. Renouvier est judicieuse et franche, autant qu'elle est respectueuse; il a pénétré l'âme du poète dont il parle, et le sentiment qu'il a de sa grandeur véritable lui permet aussi de ne pas dissimuler ses faiblesses. S'il les atténue quelquefois, on serait mal fondé pourtant à lui en faire un reproche. Il met en relief les contradictions ordinaires de Hugo : contradiction entre ses croyances de religion naturelle et la thèse du progrès naturel et nécessaire, entre le déisme et l'évolution; contradiction entre ses éclats d'indignation et de satire et une indulgence universelle, liée à la doctrine du fatal conditionnement du bien par le mal et de la réelle irresponsabilité des individus; contradiction entre un optimisme passionné, concernant la destinée sociale immédiate ou la fin de l'univers, et les vues les plus pessimistes sur l'homme et sur la nature. Mais, en même temps qu'il signale cette juxtaposition continuelle des « inconciliables », le critique les expli-

que par la domination du « sentiment » dans l'âme du poète, qui fait qu'il traduit à chaque moment l'aspect des choses qui le frappe davantage, et qui fait aussi qu'un mythe ou un autre, et même un dogme ou un autre, lui sont comme indifférents, lui rendant le même service, car l'objet réel de ses pensées est le sentiment qu'elles portent avec elles et qu'elles sont propres à communiquer.

L'emploi constant du symbolisme dans les œuvres de Hugo, principalement dans les dernières, a fortifié en M. Renouvier la conviction « que le grand poète de la France est un homme qui appartient par l'esprit au cycle des Sanchoniathon et des mythographes de la Grèce antique, beaucoup plus qu'à la race des Boileau, des Racine et des Voltaire dans laquelle le sort l'a fait naître ».

Par quelques traits essentiels, le poète lui paraît aussi se rattacher à l'école criticiste. Non seulement il accepte les postulats de Dieu (une *certitude indéterminée*) et de l'immortalité, et la primauté de la justice ; mais encore « il rapproche, et non sans raison, les idées de l'âme et de la monade (il dit l'atome) comme deux aspects opposés, qui cependant s'unissent, de la conception de l'être élémentaire; il se les représente l'un et l'autre comme immatériels; il use de termes assez clairs pour que nous puissions dire, sans rien forcer, qu'ils se traduisent métaphysiquement en la doctrine idéaliste suivant laquelle la monade et l'âme sont des points de vue de notre imagination pour envisager l'essence individuelle en elle-même insaisissable ».

« On pourrait dire, note encore très justement M. Renouvier, mais en exagérant un peu, vu la difficulté de pénétrer des arcanes psychiques, que Victor Hugo, dans ce qui touche une certaine partie de sa mythologie, imaginait à la fois et jouait avec ses imaginations, sans laisser d'en éprouver les effets sensibles, croyant sans croire à la rigueur, ou gouvernant sa croyance et la dominant par un doute supérieur ». Et enfin : « Il a eu cette constante préoccupation de l'existence de la douleur, qui reste le mobile de la religion sérieuse et l'essentielle question de la philosophie dans un temps où la religion est devenue, pour les uns ou pour les autres, une routine, un sport, une politique de prêtres, et la philosophie une matière disputée de pures constructions intellectuelles ; et il a éprouvé le sentiment, devenu si rare, du penseur primitif, l'émerveillement au spectacle de la nature. De là les idées gnostiques germées dans son propre fonds, la révolte du cœur contre un monde de douleurs, et les sombres personnifications grâce auxquelles la philosophie et la poésie ont fait corps dans la tête de ce mage qui s'est trompé de moment pour apparaître ».

On me pardonnera de me borner à ces courtes citations; elles enferment déjà plus qu'on ne trouve en certains livres de pure critique littéraire.

L. Arréat.

Benedetto Croce. Tesi fondamentali di una estetica come scienza dell'estressione e linguistica generale (Napoli, Tessitore, 1900).

M. Croce envisage l'esthétique comme une science de l'expression, et c'est par là qu'il la rattache à la linguistique. L'art est *expression*, c'est-à-dire *fait d'activité* ce que la théorie du *jeu* implique également. Mais quelle sorte d'expression est-il, et comment le spécifier dans ce vaste genre? M. Croce estime que l'art appartient à l'*activité théorique*, distincte de l'*activité, pratique*. La vérité esthétique ne pouvant d'ailleurs être confondue avec la vérité logique, ni l'entendement avec l'imagination, il convient d'ajouter que l'esthétique est la connaissance de l'*individuel*, tandis que la logique est la connaissance de l'*universel*, et ce dernier trait achèverait de la qualifier avec une suffisante précision.

Telle est donc la thèse fondamentale de M. Croce. Voyons maintenant les conséquences diverses qu'elle emporte.

La définition donnée exclut d'abord la conception d'un *beau naturel*; un fait de nature ne devient beau que par l'élaboration de l'artiste, et le beau naturel n'est qu'expression. Elle exclut la distinction du *contenu* et de la *forme*, le fait esthétique étant toujours l'activité appliquée à l'impression, et son contenu, l'impression, ne devenant esthétique que par son passage dans la forme. Elle exclut encore toute discussion concernant les *sens esthétiques*, parce que *toutes* les impressions peuvent entrer dans l'expression : la peinture d'une pêche, par exemple, en appelle au goût, à l'odorat, au toucher, aussi bien qu'à la vue; et peut-on dire que ces impressions sont indirectes, évoquées par association, puisque l'expression est un fait interne dans lequel les différents éléments ont même degré ou même place? Elle interdit enfin de parler du *choix* d'un contenu; le fait esthétique réside en entier dans l'élaboration expressive des impressions, et tout choix entre les impressions suppose qu'elles sont déjà devenues des expressions : en quoi la formule de l'art pour l'art aurait son sens légitime.

La définition inclut d'ailleurs l'identité de l'*expression* et de la *beauté*, car la beauté, c'est la *valeur* de l'expression, et il n'est pas d'activité sans valeur. Elle impose la parité du *goût* et du *génie*, car juger du beau, c'est le produire de nouveau, et la différence entre ces deux situations est quantitative, non qualitative.

Il est clair aussi que la distinction de l'esthétique et du logique condamne toute *esthétique intellectualiste*, dans laquelle le beau serait considéré comme l'union de l'intelligible et du sensible. Elle élimine la théorie des *types*, puisque l'art est la connaissance de l'individuel : *don Quichotte*, par exemple, n'est le type que de soi-même. Elle élimine pareillement la théorie des *genres artistiques* ; nous ne sommes plus des artistes, mais nous devenons des logiciens, lorsque nous faisons de telles distinctions. Quelle pourrait bien être la forme esthétique de la vie domestique, de la chevalerie, de la cruauté, etc.?

Toutes distinctes que sont l'activité théorique et l'activité pratique,

M. Croce reconnaît pourtant entre elles une analogie, qui repose sur le *vouloir*. L'activité pratique a pour fond la volonté, qu'elle s'emploie à une fin économique ou à une fin morale. Si ce que nous voulons moralement est voulu économiquement, la réciproque n'est pas vraie, ainsi qu'en témoigne l'exemple d'un Machiavel ou d'un Borgia. Le concept de l'*utile* est le véritable fondement de la science économique : c'est une quatrième personne à ajouter à la triade ancienne, dans laquelle le *beau* s'intercale assez mal et reste flottant entre le *vrai* et le *bien*.

M. Croce repousse la *théorie pathologique* du génie, — c'est-à-dire, selon lui, la pathologie de l'activité humaine. Il critique l'*hédonisme*, car il n'existe pas, dit-il, de commune mesure entre le plaisir de goûter une œuvre d'art ou celui d'accomplir une bonne action, et le plaisir d'une digestion facile. Il ne voit qu'un rapport purement extrinsèque entre le fait esthétique, d'une part, et le fait physique de l'autre, entre la *vision* et l'*instrument* de reproduction ; ce qui montre l'impossibilité des *techniques* et de *rhétoriques*. Quant à la question si débattue des rapports de l'art et de la morale, il conclut que l'art ne relève pas de la morale, en tant que vision artistique, mais qu'il dépend d'elle en tant qu'il s'extériorise. Le *progrès*, enfin, lui apparait dans l'accumulation de nos connaissances historiques, qui nous rend capables de sympathiser avec l'art de tous les peuples et de tous les temps.

Il y a, en somme, beaucoup de vues justes et de remarques intéressantes dans ce travail, bien que M. Croce m'y semble être un peu abstrait et systématique, jusqu'à méconnaitre le sens exact de certaines questions. Il annonce l'intention de le reprendre en publiant une *Histoire de l'esthétique*, qui formera une seconde partie, et je pense que l'ouvrage y gagnera.

L. ARRÉAT.

Giovanni Piazzi. — L'ARTE NELLA FOLLA (Milano-Palermo, Sandron, 1900).

Cet ouvrage est intéressant et bien composé. Il se divise en trois parties, — I. *Le sens esthétique*, — II *L'œuvre d'art*, — III *L'art et la foule*, et se termine par des considérations sur l'avenir de l'art et de nos sociétés d'Europe.

Dans la première partie, M. Piazzi s'attache à distinguer les sentiments *esthétiques* des sentiments *artistiques*, c'est-à-dire à délimiter avec plus d'exactitude le domaine du plaisir et celui de l'art. Il n'est pas douteux, en effet, que celui-ci est plus restreint que celui-là, et notre sensibilité esthétique occupe un vaste champ, dont la recherche du beau proprement dit n'épuise pas les richesses. Les plaisirs esthétiques, conclut-il d'une fine discussion concernant surtout les théories adverses de Spencer et de Guyau, sont en un rapport direct avec les fonctions utiles et s'éteignent avec elles; les sentiments artistiques

peuvent bien s'appuyer sur elles, mais ils s'épandent en un champ supérieur, qui est celui de l'âme, et, s'ils ne cessent jamais d'être alliés à l'utile, ils ne trouvent pourtant plus dans le plaisir physiologique leur satisfaction complète et immédiate.

Dans la deuxième partie, M. Piazzi étudie 1° l'évolution progressive, 2° la dynamique, 3° l'évolution régressive de l'art.

L'évolution progressive dans l'art, estime-t-il, est déterminée par l'évolution psychologique. Parmi les critiques, les uns font de l'art un simple plaisir, prenant pour devise « l'art pour l'art », ou encore « l'art pour la beauté »; les autres prétendent subordonner le phénomène artistique aux exigences immédiates de la société. Ils en méconnaissent ainsi, les uns et les autres, l'élément essentiel; ils négligent d'en chercher le mécanisme dans l'évolution de l'âme elle-même. Or, l'art est une manifestation continue et nécessaire, que nous trouvons liée d'abord à la religion, puis au sentiment national. C'est une erreur de système que de considérer le phénomène religieux comme un accident pathologique; il ne devient tel qu'à son déclin, et l'art, qui était l'expression du culte, s'immobilise alors, s'appauvrit et meurt avec lui. Mais, aux débuts d'une société, la religion est une forme naturelle de la pensée, qui se traduit nécessairement dans l'art. Il en est de même du sentiment *national*; il présente partout les mêmes phases. C'est ce sentiment qui rajeunit l'art et qui le soutient, alors qu'il ne trouve plus d'aliment dans la religion, jusqu'à l'heure où le patriotisme local n'engendre plus que ces discordes intestines où nous voyons périr la Grèce. Aujourd'hui, la même dissolution nous menace : un sentiment *social*, exclusif des haines du passé, pourrait seul nous en préserver et donner au monde une orientation nouvelle.

Sous le titre de dynamique, M. Piazzi traite d'abord de l'imagination : il distingue l'imagination vraiment créatrice de cette imagination pauvre et bornée qui procède par altération d'images et crée des monstres faux; il montre comment l'image mnémonique tend à passer à l'acte dans les foules, chez les impulsifs, et comment aussi les produits artistiques de qualité inférieure contribuent à déformer les images justes que nous avons des choses; puis il dégage la fonction de l'art supérieur, qui doit être source de vérités et s'appuyer nécessairement sur la science. L'art n'est pas, dit-il, l'imitation, mais l'interprétation du vrai. Il réfute, et je l'avais fait aussi, cette opinion de Guyau, que les scènes d'Euripide ou de Corneille ne perdraient rien de leur beauté, si elles étaient vécues devant nos yeux; car c'est là « confondre la reproduction avec la représentation ».

Lorsque l'on compare la sociologie avec la biologie, on constate des ressemblances sans doute, mais aussi de profondes différences. Il advient, par exemple, dans la lente évolution de l'adaptation biologique, que certains organes cessent de fonctionner, s'atrophient et disparaissent enfin sans laisser de trace. Dans les organismes sociaux, au contraire, les institutions ne se substituent pas l'une à l'autre sans

que l'organe devenu hors d'usage persiste longtemps encore et vive en parasite, jusqu'à entraver le développement de l'organisme et à revêtir des formes étranges, mystérieuses, dont il serait impossible de donner la raison, si l'on n'admettait point cette survivance parasitaire d'éléments devenus inutiles.

Ainsi dans l'art nous voyons survivre des éléments qui sont privés de toute signification et réduits à l'état de symboles vides. Quand nous parlons d'action et de réaction, de transition et de décadence, cela signifie simplement qu'à chaque période de la vie s'imposent des formes nouvelles qui rendent inutiles les formes anciennes, mais que celles-ci persistent pourtant encore et sont rappelées à la vie artificiellement, en barrant le chemin aux formes progressives. Il n'est point de progrès qui n'emporte avec soi en même temps une décadence. Les seules périodes de décadence seraient donc celles où le génie fait défaut pour créer les nouveaux types et fonder la nouvelle loi. Le caractère de la décadence proprement dite, c'est le retour aux formes usées du passé. L'art décadent offre toujours ces deux signes, que son contenu est traditionnel et sa forme alambiquée; il demeure étranger à l'esprit du temps présent, mais il peut coexister avec des créations de génie, qu'il étouffe en détournant à son profit la faveur du public, auquel il n'impose pas l'effort de comprendre quelque chose de nouveau.

M. Piazzi applique ces données à l'examen de quelques époques littéraires. Le romantisme, à ses yeux, était bien une énergique réaction contre le classicisme; l'élément de mysticisme qu'on lui reproche n'était en lui que comme scorie, élément mort. Le néo-symbolisme, on contraire, ne contient que des éléments usés, et nous lui faisons trop d'honneur de le traiter avec colère. Tout grand art, il est vrai, est symboliste, mais en même temps profondément réaliste. Le symbolisme de métier s'emploie ridiculement à rendre abstrait le concret, au lieu qu'il faut faire du concret avec de l'abstrait; il substitue aux choses l'ombre des choses; il particularise l'universel, à la façon des sauvages, des enfants et des caillettes.

Dans la troisième partie, M. Piazzi retrace à larges traits la psychologie des foules; il ne partage point cette illusion d'un art supérieur qui trouverait des conditions favorables dans la démocratie. Il dénonce l'infériorité de l'art oratoire, celui-là même qui agit sur la foule avec la plus grande force; dans tous les arts, elle ne montre d'intérêt que pour la fabulation, fût-elle absurde et monstrueuse, pourvu qu'elle flatte ses désirs et ses penchants. « La multitude écrit-il, donne son vote au drame ou au tableau comme elle le donne au député, en se laissant abuser par la rhétorique ou corrompre par l'intrigue. » Et les jurys aussi, trop souvent, sont multitude. Il n'est donc pas vrai, quoi qu'on en dise, que toute œuvre d'art supérieure s'impose d'emblée. L'homme de génie ne travaille pas pour ses contemporains, qui lui préfèrent presque toujours les médiocres et les habiles; il ne triomphe pas si

vite de leurs habitudes et de leur paresse. « Peu exacte, en somme, est cette affirmation de Guyau, que la démocratie affranchit l'artiste, tandis que le despotisme priverait l'humanité de beaucoup de grands hommes. Peu exacte, d'abord, parce qu'elle contredit cette autre assertion du regretté philosophe, que nulle puissance n'empêcha jamais le génie de s'affirmer; peu exacte, ensuite, parce que le despotisme, bien qu'il soit fréquemment lui-même une émanation nécessaire de la démocratie, présente cependant deux formes qu'on ne saurait confondre ensemble, dans ses rapports avec l'art : et le despotisme le plus ennemi de l'art est précisément le despotisme de la foule. »

Les conclusions de M. Piazzi, on le devine aisément, sont pessimistes. Il se défend d'ailleurs de prophétiser en une affaire si complexe, d'autant plus que l'évolution naturelle de l'art reste soumise à un phénomène en quelque sorte irrégulier, l'apparition du génie, qui introduit en son cours cet élément nouveau, capable de démentir toutes nos prévisions : l'originalité. Les germes de la société à venir n'en existent pas moins dans la société moderne. Or, la voie que nous suivons ne semble pas à M. Piazzi être celle du progrès. Nous nous laissons éblouir, dit-il, par les avantages tirés des applications de la science; mais nous recherchons en toute chose ce qui détruit et démoralise, nous honorons ce qui est inférieur et vulgaire. Nos sociétés, en particulier les sociétés latines, suivent un mouvement rétrograde : le sentiment national s'affaiblit chez elles et l'antimilitarisme y gagne du terrain, ce qui est signe en tous temps de régression sociale, en dépit d'une certaine école qui ne sait pas tirer la leçon des récents événements; l'instruction n'y aboutit plus à l'éducation du caractère; une spécialisation industrielle exagérée diminue la force d'attention; le métier l'emporte, dans l'art, sur la supériorité véritable de l'artiste, et partout l'automatisme tend à prévaloir.

Il n'est point d'ouvrage au sujet duquel la critique n'ait à faire des réserves, et je ne me décide point, malgré l'estime en laquelle je tiens celui de M. Piazzi, à attribuer autant de valeur qu'il en donne, dans la peinture par exemple aux « pointillistes », ou dans la littérature aux drames d'Ibsen. Peut-être confond-il, en certains cas, la recherche du procédé — qui n'est pas toujours nouveau — ou l'intention morale avec la beauté de l'œuvre, et la ligne de démarcation qu'il établit entre l'œuvre d'art qui marquerait une avance et celle qui marquerait un recul est difficile à tracer pratiquement. Il se trouve conduit ainsi à ne pas tenir assez compte d'un élément considérable, la perfection ou l'harmonie organique, pour mieux dire, qui est dans Shakspeare et n'est pas toujours dans Ibsen, qui était dans Sophocle et qui n'était pas au même degré dans Euripide, bien que la tragédie d'Euripide accusât un progrès incontestable, qu'on pourrait bien ne pas voir dans le théâtre du poète norvégien.

J'aurais à noter aussi que, si le génie est un accident, — encore est-

il des temps sans génie, — son action dépend cependant de l'heure et du lieu où il apparait. La relation même constatée par M. Piazzi, entre la vigueur de l'état social et celle des arts, et la constatation que nous pouvons faire d'une anarchie dans l'art correspondant à l'anarchie sociale, témoigne que les grands siècles ont leurs conditions, dont une analyse exacte serait essayée avec profit par un écrivain de sa valeur. Car ce ne sont là que des remarques de détail, jetées en passant, qui ne regardent en rien la bonne tenue de son travail.

L. ARRÉAT.

IV. — Histoire de la philosophie.

E. Boutroux : PASCAL (in-12, Paris, Hachette, 205 p.).

Cette étude sur Pascal a sur tant d'autres l'avantage d'être complète, systématique : elle rassemble tous les traits de la grande figure de Pascal, elle fait connaître l'homme, l'écrivain, le savant, le logicien, le moraliste, le psychologue, le polémiste, l'apologiste chrétien; elle éclaire tous les aspects de ce génie complexe; elle donne tout son relief à chacune de ses qualités contraires, elle en montre l'accord, elle nous fait saisir l'unité de cette « vie intérieure d'une richesse et d'une intensité extraordinaires ».

On connaît la manière de M. Boutroux : il n'analyse pas une œuvre, il la reproduit, il la concentre; ses citations sont si abondantes qu'il ne les indique plus, et pourtant si sobres, si remarquablement choisies qu'il parvient à condenser un Aristote, un Pascal et à en extraire pour nous le suc et la substance. Il ne renouvelle pas précisément ici nos connaissances sur le sujet qu'il traite, mais il les approfondit, les précise et les fixe. Il fait œuvre d'historien : il s'applique à nous rendre le vrai Pascal, et sans doute il espère aussi mettre fin par là même à la diversité des jugements portés sur le philosophe et son œuvre. Peut-on dire qu'il y réussit? C'est ce que nous allons chercher.

M. Boutroux écrit la vie de Pascal comme on écrirait celle d'un saint. Il « s'abandonne docilement à son influence », il s'en imprègne, il s'en pénètre. Cette piété de l'historien sera-t-elle partagée du lecteur? L'exemple de Pascal s'inspirant si librement de ses maîtres (Montaigne, Epictète), ses préceptes mêmes autorisent à prendre une attitude plus critique, plus indépendante. Or, à tous ceux qui n'abdiquent pas la liberté de juger, la vie de Pascal sera loin de paraître toujours édifiante : sa piété est farouche, inhumaine (affaire Saint-Ange, influence exercée sur Mlle de Roannez); son amour des pauvres revêt une forme puérile; en général sa vertu est sombre, superstitieuse et étroite. On entre en défiance de son esprit comme de son caractère. Il est entêté, paradoxal dans ses opinions. Sa polémique contre les Jésuites est admirable, mais les thèses qu'il attaque ont fait heureusement oublier la théologie qu'il défend. Ses vues sur la science

sont profondes, mais mêlées de rêveries métaphysiques et mystiques: l'infini mathématique n'est pas pour lui un symbole, mais une réalité. Ses idées politiques et morales sont anarchistes. Il rebute, il déconcerte et il trouble le lecteur moderne qui n'a point comme lui la foi pour recours suprême et inébranlable appui. C'est un génie qui s'impose, ce n'est point un guide, et si M. Boutroux nous le présente cependant comme tel, c'est qu'il l'idéalise, l'épure et en recompose les traits; il lui plaît de dégager et de présenter comme essentielles les tendances bienfaisantes du génie de Pascal, « l'admiration que nous nous flattons de vouer aux grands hommes » nous faisant, selon lui, un devoir « de chercher dans leurs écrits l'expression de la vérité éternelle qu'ils se sont proposé d'y fixer et de nous transmettre ».

Dira-t-on que Pascal doit être avant tout accepté tel qu'il est, et qu'il ne s'agit ni de le discuter ni de l'approuver, mais de le comprendre? On revient alors au point de vue strictement historique. Mais l'intelligence de Pascal est elle-même un problème redoutable et qui, de longtemps encore, sera diversement résolu. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'unité de son génie. « Il y a en Pascal un savant, un chrétien, un homme. Chacun des trois est un tout, l'un est l'autre et les trois ne font qu'un. » Mais cette unité comment se réalise-t-elle, comment peut-elle se concevoir? Parce qu'on a ruiné la thèse du scepticisme de Pascal, parce qu'on a reconnu que les facultés diverses de ce puissant génie se disciplinent et se meuvent sous l'action de la foi chrétienne, croit-on avoir expliqué l'origine et l'essor de ces facultés mêmes? Loin que le christianisme explique la nature morale de Pascal, n'est-ce pas la nature morale de Pascal qui explique qu'il ait embrassé avec tant d'ardeur, et sous une forme d'ailleurs si personnelle, la foi chrétienne?

Il faudrait donc d'abord définir sa nature ou déterminer, comme dit Taine, sa faculté maîtresse. Cette faculté paraît être l'imagination. L'imagination de Pascal explique son caractère comme son génie. Il a l'inquiétude inhérente au tempérament imaginatif; il faut un aliment sans cesse renouvelé à son esprit remuant, à sa tête en travail; il a besoin de s'étourdir, de se « divertir »; d'ailleurs il s'attache à la recherche plus qu'au résultat; il aime « la chasse » et dédaigne la « prise ». Il épuise toutes les formes de vie et de pensée; rien ne peut le satisfaire. C'est qu'il a cette « exigence de la perfection » qui empêche « d'admettre les tempéraments, les concessions, les moyens termes. En toutes choses il cherchait l'absolu ». Son génie s'exerce dans tous les sens, son imagination revêt toutes les formes : pratique et mécanique — scientifique, — psychologique et littéraire, — mystique. — Est-ce opposition et richesse de dons, est-ce inconstance? Il oscille de l'enthousiasme au dédain : l'antithèse est la forme naturelle de son esprit. De là ses vues, alternantes plutôt que contraires, sur la grandeur et la misère de l'homme, de là sa conception d'une « nature » ployable en tous sens, simple matière que l'imagination façonne et

pétrit. Cette âme ardente et inquiète, qui ne semblait point faite pour le bonheur, ne pouvant se reposer que dans l'absolu, a cependant trouvé sa voie : la foi lui a donné la paix, la certitude et la joie. Mais cette foi est-elle elle-même autre chose qu'une création privilégiée de l'imagination de Pascal, la seule qui n'ait point connu le désenchantement, parce que l'objet en était placé si haut que la raison ou l'expérience ne pût le flétrir et l'atteindre? La religion de Pascal paraît être une poésie sortie de son cœur, et se réalisant, se soutenant par la seule force de son imagination.

Ce n'est point ainsi que M. Boutroux conçoit ou du moins présente la vie de Pascal et l'évolution de son génie. Selon lui, cette vie est soumise à l'action d'un principe surnaturel, et se développe tout entière dans le sens de la grâce : la vérité chrétienne attire progressivement à soi et se soumet toutes les facultés de Pascal, comme le Dieu d'Aristote meut le monde, par l'attrait de sa perfection. Rien de plus conforme aux sentiments de Pascal, lequel, au terme de sa vie, s'apparaissait sans doute à lui-même comme l'élu de la grâce; mais est-ce ainsi qu'il doit, ou simplement qu'il peut aussi nous apparaître? Ceux qui ne partagent pas les croyances de Pascal et se défient de son imagination ne sauraient le juger autrement que « du dehors » et « au nom de leur propre rationalisme ». Mais peut-on sérieusement exiger d'eux une autre disposition d'âme? Ne suffit-il pas qu'ils puissent psychologiquement comprendre des croyances qu'ils ne sauraient métaphysiquement admettre? N'ont-ils pas le droit de supposer que le christianisme n'est qu'une forme de sentiment et de pensée qui, par une sorte de miracle, j'entends par un concours de circonstances accidentelles, historiques ou de fait, s'est trouvé être en harmonie parfaite avec l'âme de Pascal? Quels que soient les progrès de la critique historique, au sujet de Pascal les esprits ne seront-ils pas toujours divisés, les uns le tenant pour un visionnaire, les autres pour un inspiré?

En toute hypothèse d'ailleurs, l'étude directe de Pascal et le livre de M. Boutroux gardent leur intérêt. Cet intérêt n'est point proprement philosophique. Pascal est un croyant et n'est qu'un croyant. Il rejette « la philosophie, ce monstrueux accouplement d'un objet surnaturel avec des puissances de connaître dont la portée ne s'étend qu'à la nature. Et l'on ne peut faire de lui un philosophe qu'en transformant, contrairement à sa croyance, des doctrines religieuses en doctrines rationnelles ». Mais au point de vue psychologique, Pascal est un type éminent de l'esprit religieux. Enfin les productions de son rare génie, en quelque mépris qu'il les tienne lui-même du point de vue chrétien, sont au premier rang dans l'histoire de la science et de l'art. M. Boutroux a lumineusement décrit les phases de la vie de Pascal et heureusement analysé et apprécié ses œuvres. Son information est consciencieuse, sûre, présentée avec un art remarquable, et il reste un guide pour ceux mêmes qui jugeraient Pascal d'un autre point de vue que le sien. L. DUGAS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für systematische Philosophie

hgg. von Paul Natorp.

Band IV, H. 1, 2, 3, 4, 624 pages; Band V. H. 1, 2, 3, 4; 602 pages.

E. Koch, *La critique de l'expérience pure de Richard Avenarius.* — L'auteur, en trois articles, expose la théorie empirico-critique d'Avenarius, dont nos lecteurs ont eu souvent l'occasion de lire, ici même, des résumés aussi exacts qu'il est possible d'en faire pour une matière très subtilement traitée.

H. Kleinpeter, *Le développement des concepts de l'espace et du temps dans la nouvelle mathématique, la mécanique et son importance pour la théorie de la connaissance.* —

D'après Newton, l'espace est un objet naturel, et il n'y a aucune différence entre la géométrie et la physique mathématique. D'après Kant, l'espace est une création de l'esprit humain. Or comme on ne peut pas soutenir qu'une géométrie non euclidienne est chose non contradictoire, il faut conclure que l'espace connu n'est qu'un fait donné. D'un autre côté, nous ne pouvons pas plus prouver l'égalité des intervalles de temps que l'égalité de forme pour l'espace. Il faut donc demander à l'expérience de se prononcer sur les conséquences qui découlent des hypothèses purement arbitraires, mises en tête d'un système.

Julius Baumann, *Les opinions philosophiques d'Ernst Mach.* — D'après les *Conférences scientifiques populaires*, et *La théorie de la chaleur*, Baumann expose les opinions philosophiques d'Ernest Mach. Mach veut éliminer la cause (*Ursache*), aussi bien que la substance. Là où nous indiquons une cause, nous ne parlons que d'un rapport de liaison, d'un fait. La substance propre est l'énergie, mais la conception substantielle du principe de l'énergie a ses limites naturelles dans les faits, au-dessus desquels elle ne peut être maintenue que par un artifice. Cependant Mach en est venu à une métaphysique aventureuse de la volonté : il admet même dans la nature inanimée, quelque chose d'analogue à notre vouloir. Mach est, dit Baumann, un clair exemple qu'on ne peut se tenir au phénoménisme de la sensation, comme Aristote l'avait déjà indiqué, et qu'en écartant les concepts de substance et de cause, on tombe dans une métaphysique arbitraire.

K. Ueberhorst, *L'essence de l'attention et de l'accumulation intel-*

lectuelle (*geistigen Sammlung*). — L'attention est cette fonction intellectuelle dont l'objet est de saisir véritablement (*richtig auffassen*) une série donnée de perceptions ou de pensées dans un, dans plusieurs de ses moments ou dans tous. La différence entre l'attention volontaire et l'attention involontaire, dit maintenant Ueberhorst, n'est pas essentielle : au fond toute attention provient d'un vouloir. L'attention est souvent confondue avec l'accumulation intellectuelle (*geistige Sammlung*); mais elle doit être définie un état dans lequel toute la puissance intellectuelle d'une personne est appliquée à l'exécution d'une tâche unique (*ein Zustand des völligen Aufgehens der jeweiligen intellectuellen Function einer Person in die Ausführung einer einzigen Aufgabe*).

Max Dessoir, *Contributions à l'esthétique*. — La conception encore aujourd'hui dominante donne à la science et à l'art la tâche commune de rechercher, sous les apparences, l'essence vraie et cachée du monde; elle les distingue, en ce que la science peut renoncer à la forme de représentation sensible dont l'art doit se servir. D'après M. Max Dessoir, c'est plutôt la métaphysique et la religion qui ont affaire au monde caché; la science et l'art s'appliquant au monde dans lequel nous vivons. Mais, par la science, les faits sont connus; par l'art on peut en jouir (*Die Wissenschaft macht die Erlebnisse erkennbar, die Kunst macht sie geniessbar*). C'est pourquoi la science comporte rationalité, objectivité, causalité, nécessité; l'art, intuition, subjectivité, finalité, liberté. La science croit devoir dire : l'être est ainsi; l'art dit : je veux qu'il soit ainsi.

Ferdinand Tönnies, *La sociologie en 1895 et 1896* (trois articles). Tönnies analyse les ouvrages d'Achelis, de Mucke, de Grosse, de Hildebrand, de Cunow, de Stammler, de Labriola, de Wenckstein, de Paul Barth, de Somhart, de Lamprecht, de Rappoport, d'Ammon, de Haycraft, de Plötz, de Ridd, de Worms, de G. de Greef, de Tarde, de Vierkandt, de Fischer, de Patten, de G. Le Bon, de Durkheim, de Bouglé, de Spencer, d'Odin, de Giddings, de Faibranks, etc.

B. Bosanquet, *La philosophie dans le Royaume. Uni en 1896*. — Bosanquet analyse le 3e volume des *Principes de Sociologie d'Herbert Spencer*, les *Études sur la Dialectique hégélienne* de M. Mc Taggart, le *Traité de Psychologie analytique* de M. Stout, les *Gifford lectures* du Professeur Fraser, les *Problèmes de biologie* de Sandeman, l'*Histoire de la pensée européenne au XIXe siècle* de Merz.

Joh. Zahlfleisch, *Sur l'Analogie et la Fantaisie, étude historico-critique*. — Zahlfleisch examine, en se plaçant surtout au point de vue des mathématiques, comment les sciences se sont servies et comment elles doivent se servir de l'imagination.

Ludwig Stein, *Essence et tâche de la sociologie, critique de la méthode organique en sociologie*. — Article de 36 pages, clair et intéressant. La méthode organique a été défendue par Spencer, Schäffle, Worms, Lilienfeld, Fouillée, avec des réserves par P. Barth. Pour John

Stuart Mill, il y a quatre méthodes, chimique, géométrique, physique, historique, à employer en sociologie. Bouglé en emploie aussi quatre, spéculative, physico-chimique, organique, psychologique; Tarde utilise les méthodes idéologique, physique, biologique, psychologique. Stammler introduit les recherches relatives à la théorie de la connaissance dans la philosophie sociale, Simmel y met en outre la méthode psychologico-historique. Pour M. Ludwig Stein, la méthode organique doit servir comme un principe heuristique: la méthode historique et comparée, comme un facteur régulateur (*normbildenden*).

Nicolas von Grot, *Les concepts de l'âme et de l'énergie psychique dans la Psychologie.* — L'énergie psychique peut et doit être coordonnée à toutes les autres formes de l'énergie, sans que pour cela on résolve négativement les problèmes de la liberté et de l'immortalité. Il est très vraisemblable et même possible qu'en maintenant la loi de conservation de l'énergie, on arrive, avec le temps, à justifier le postulat de la conservation d'une certaine partie des énergies conscientielles, c'est-à-dire le postulat moral de l'immortalité.

A. Naville, *Le principe général de la classification des sciences.* — Les questions scientifiques sont de trois sortes et se groupent autour des trois suivantes : 1° Qu'est-ce qui est possible? 2° qu'est-ce qui est réel? 3° qu'est-ce qui est bon? A la question du possible répondent les sciences de lois, la *théorématique*, par laquelle est fait le départ du possible et de l'impossible. On y trouve la *nomologie*, qui expose ce que c'est qu'une loi et ce que c'est qu'un théorème, qui montre que les lois sont des rapports conditionnellement nécessaires de dépendance dans la simultanéité ou dans la succession, l'*arithomologie*, la *géométrie*, la *cinématique*, la *physico-chimie*, la *biologie*, la *psychologie*, la *sociologie*. La question du réel porte sur des *faits*, l'*histoire* est la science des possibilités réalisées. Ses parties constituent le principal objet des études de l'homme ; *astronomie*, *géologie*, *minéralogie*, *botanique*, *zoologie*, *anthropologie*, *histoire humaine politique*, *morale*, *économique*, *juridique*, *linguistique*, *littéraire*, *artistique*, *religieuse*, etc. La troisième question est la question *pratique* ou *poiétique* : la *canonique* est l'ensemble des règles générales de l'activité humaine. Elle comprend la *morale* ou théorie générale des buts; la théorie générale des moyens, les *théories d'arts*, les *sciences morales*, théorie de la combinaison des moyens pour atteindre le plus harmoniquement possible et selon leur importance relative les divers buts humains. La morale ramène à quatre espèces les buts possibles : 1° jouissance pour moi ; 2° jouissance pour autrui ; 3° vérité (connaissance) pour moi, 4° vérité pour autrui. Les théories des arts donnent des règles relatives aux choix des moyens pour atteindre des buts quelconques; de là les arts de la connaissance, logique et didactique, les arts de la jouissance directe, voluptuaire, esthétique, théorie des jeux, les arts de la jouissance indirecte, industrie, cultures, médecine, etc.

Frederich Jodl, *Les travaux sur la morale en 1895*. — Analyse des travaux de Dorner, *Das menschliche Handeln*; de Wilhelm Schneider, *Die Siltlichkeit im Lichte der Darwin'schen Entwicklungslehre*, de Meinong, *Ueber Werthaltung und Wert*; de Ed. von Hartmann, *Der Wertbegriff und der Lustwert*; de Thomas Achelis, *Friedrich Nietzsche*; de Maxi, *Nietzsche Kritik*.

Julius Bergmann, *Ame et Corps* (deux articles). — L'âme, le moi, la conscience sont une seule et même chose : aussi ne faut-il pas, comme Descartes, conclure la *substantia cogitans* du *cogito*. Le moi, sujet de tous les modes de conscience, que je perçois intérieurement, est identique avec ma conscience individuelle. La conscience, en une certaine façon, appartient au monde des corps. Le corps doué d'unité admet une pluralité de déterminations. Tout organisme doué de conscience a une forme qui lui appartient individuellement en propre, qui est disposée au commencement et pour l'éternité dans la nature générale de la matière : telle est la conséquence qui paraît résulter de l'hypothèse selon laquelle la conscience appartient au monde des corps. Si l'être et la conscience sont la même chose, le monde des corps n'est qu'une pure apparence. Donc il faut attribuer à l'hypothèse de l'identité de l'âme et du corps, quoique la métaphysique ne puisse se l'approprier, l'importance d'une conséquence qui résulte nécessairement d'un mode d'examen appuyé sur l'expérience et les sciences de la nature.

P. J. Helwig. *La fonction esthétique de combinaison et les formules de la logique symbolique*. — Dans un livre intitulé *Theorie des Schönen, mathematische-psychologische Studie*, M. Helwig a émis l'hypothèse que, des choses dont nous avons connaissance par notre expérience, se forment des valeurs moyennes (*Mittelwerthe*), servant ensuite de mesures au jugement esthétique. L'article que publie l'*Archiv* a pour but de montrer la correspondance de cette théorie esthétique avec la logique symbolique.

Theodor Lipps, *Troisième compte rendu esthétique*. — Deux articles considérables où l'auteur analyse des articles et des ouvrages importants : Eugen Kühnemann, *Kants und Schillers Begründung der Aesthetik*; Johann Goldfriedrich, *Kants Aesthetik*; Paul Stern, *Einfühlung und Asociation in der neueren Aesthetik*; Georg Hirth, *Aufgaben der Kunstphysiologie*; Karl Groos, *Einleitung in die Aesthetik, die Spiele der Tiere*; Konrad Lange, *Gedanken zu einer Aesthetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage, Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses*; Johannes Volkelt, *Aesthetische Zeitfragen, Aesthetik des Tragischen*; Karl Ueberhorst, *Das Komische*; Joseph Müller, *Das Wesen des Humors*; Heinrich Schneegans, *Geschichte der grotesken Satire*. — Il nous a paru bon de signaler cette revue et ces livres, parce qu'ils portent sur des questions dont on s'occupait beaucoup autrefois en France, et qu'on semble délaisser un peu trop aujourd'hui. Sans doute, on se livre à

des recherches fort intéressantes sur l'histoire des arts, mais il serait utile qu'on revînt à des études esthétiques qui les complètent, les éclairent et leur donnent toute leur valeur.

Victor Brochard. *Compte rendu des ouvrages philosophiques publiés en France pendant l'année 1896.* — M. Brochard signale les ouvrages de Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*; de Paul Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*; de Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*; de M. Couturat, *De l'infini mathématique*; de M. Payot, *De la croyance*; de M. Dugas, *le Psittacisme et la pensée symbolique.*

Bibliographie de toute la littérature philosophique (1897). — A signaler dans le § X, *Philosophie de la religion*, la partie relative au *Mysticisme*, à *l'Occultisme*, à la *Théosophie* et à l'*Immortalité* où se rencontrent des sujets et des œuvres qu'on prendra peut-être difficilement l'habitude de considérer comme philosophiques.

Eduard von Hartmann, *La Causalité allotrope.* — Il faut distinguer la causalité allotrope de la causalité transcendante, inter-individuelle, transsubjective, transitive et hétérogène. Transcendante est la causalité qui ne s'écoule pas dans ma conscience, mais s'étend dans le monde d'au delà ou entre de ce monde dans ma conscience. Inter-individuelle est la causalité qui ne s'arrête pas à un individu déterminé, mais va à d'autres. La causalité transsubjective est entre la causalité transcendante et la causalité inter-individuelle. La causalité allotrope est entre la sphère subjective, idéale, et la sphère objective, réelle; entre la nature spirituelle et la nature matérielle. Entre les deux sphères, il n'y a ni identité, ni hétérogénéité, mais parallélisme de coordination. Là où la causalité allotrope sort de la sphère objective et réelle pour entrer dans la sphère subjective et idéale, il faut la nommer *rechtläufig* (allant droit? ou en avant), parce que l'activité inconsciente est antérieure (*das prius*) au phénomène conscient; là où la sphère subjective, idéale, agit en se retournant sur la sphère objective, réelle, nous devons appeler *rücktläufig* (allant en arrière) la causalité allotrope.

Max Dessoir, *Contributions à l'esthétique.* — Dans un précédent article, Max Dessoir avait opposé la science et l'art; dans celui-ci il examine leur liaison, qui se fait consciemment dans l'esthétique.

B. Tschitscherin, *Espace et temps* (deux articles). — Le temps, « pure forme de la succession » (*Folge*), apparaît comme formé de parties, qui sont des moments ou des instants. Les propriétés de cette suite (*Reihe*) de moments qui embrassent le présent, le passé, l'avenir sont la continuité, l'égalité, la divisibilité, l'infinité, l'unité, l'universalité. Le temps est par conséquent l'attribut de l'action absolue (*absoluten Handlung*). Il ne peut être que l'attribut du Sujet-Objet absolu, de la force éternellement agissante, qui comprend toutes les actions particulières et leur prescrit la loi. Ce Sujet-Objet absolu, c'est l'esprit. Le temps est donc un attribut de l'esprit absolu. Si donc le temps est, l'esprit absolu est aussi. Le concept de l'espace est la forme

absolue de l'extériorité, en dehors de laquelle rien ne peut être. Il y a contradiction logique à admettre que quelque chose peut être en dehors de l'étendue infinie. Un tel concept ne peut être fourni par l'expérience, parce qu'il est inné. L'espace absolu est l'attribut de la raison absolue. Sa loi est valable pour tous, parce que la raison en est le principe et la source. Les rapports de l'espace sont compris par les êtres raisonnables comme des lois inviolables de l'univers. Deux points centraux sont opposés dans l'espace, l'objectif et le subjectif. Le point central objectif est, par rapport à la raison absolue, le centre de l'univers; le point central subjectif est la raison suprême, centre extérieur au monde, *ausserweltiches*, qui pose l'espace infini, comprenant tout l'édifice du monde (*Weltgebäude*).

Hans Kleinpeter, *Sur la conception de la physique chez Ernst Mach et Heinrich Hertz.* — Hertz et Mach n'ont été compris ni par Cohen, ni par Baumann. Les deux physiciens sont d'accord pour les choses essentielles. En opposition à Helmholtz, Mach ne reconnaît aucune matière aucune force, aucune cause, aucune chose, il ne voit là que des concepts, des moyens de penser, créés pour la commodité et l'usage. Hertz a la même théorie subjectiviste de ces concepts. Pour l'un et pour l'autre, il n'y a en physique aucune proposition particulière ou générale, qui ne puisse être fortifiée ou contredite par l'expérience, il n'y en a aucune qui puisse subsister sans l'expérience.

Paul Natorp, *Le débat entre l'empirisme et le criticisme, Remarques sur l'article précédent.* — Natorp soutient que l'empirisme, tel qu'il est défendu par Hertz et Mach, n'est pas inconciliable avec le criticisme.

Jakob Hacks, *Les principes de la mécanique de Hertz et la loi de causalité.* — Il n'est pas possible, sur un fondement purement matérialiste, de construire une cosmologie exempte de contradictions (*eine widerspruchsfreie Weltanschaung aufzubauen*).

Max Wentscher, *La théorie du savoir.* — Comme bon ou mauvais, le savoir est un sentiment de joie ou de mécontentement, à propos d'un fait moral. Le savoir public, *öffentliche*, désigne les concepts du droit et du faux (*von Recht und Unrecht*) qui dominent dans un peuple, dans une communauté religieuse. Enfin le savoir est une capacité, propre à l'homme, de réflexion intellectuelle sur ce qu'il faut tenir pour bon et mauvais. La confusion de ces trois concepts a causé beaucoup de mal en morale. Le savoir individuel exige l'accord avec la représentation subjective du devoir, et avec la plus haute qu'on puisse atteindre. Mais cette représentation doit tirer son origine d'une opinion morale et personnelle, quoi qu'elle doive avoir pour nous une puissance réelle de conviction : ainsi vient en valeur ce que l'on appelle la troisième forme du savoir. Le savoir « public », dont les déterminations se composent naturellement des formules les plus hautes du savoir auxquelles sont arrivés les individus, expose dans sa forme la plus pure le travail d'ensemble fait par l'humanité pour acquérir

l'opinion morale la plus haute qu'elle puisse atteindre. C'est donc le solide fondement dont doit partir toute réflexion personnelle et en même temps une autorité sur laquelle elle doit s'appuyer pour s'orienter et arriver à la certitude. — Ne pourrait-on, au contraire, considérer ce « savoir public » comme une résultante et une moyenne, nécessairement peu élevé, dont il faut s'écarter pour arriver à des vérités nouvelles?

L. GOLDSCHMIDT, *Kant et Paulsen*. — Le livre de Paulsen, *Immanuel Kant, Stuttgart, 1898*, présente un Kant tout à fait imaginaire (*ein vollständiger Phantasie-Kant*). — Est-ce aussi sûr que le croit M. Goldschmidt?

H. GRUNDBAUM, *Critique de la conception moderne de la causalité.* En partant du contenu donné d'un jugement causal, on se demande d'abord en quel rapport est ce contenu de concept *begriffliche Inhalt* avec la chose donnée dans la perception? Trois réponses sont possibles. Le sensualisme dit que le jugement causal reproduit exactement ce qui a été perçu. L'intellectualisme croit que le contenu tout entier de ce jugement vient de l'esprit humain. Le sensualisme critique affirme qu'il contient la reproduction de ce qui a été perçu, mais qu'il comporte aussi la considération du rapport avec les autres perceptions. Autre question, relative à la liaison de la cause et de l'effet. Deux réponses. Pour les rationalistes, la cause et l'effet se conçoivent l'un par l'autre, doivent être pensés par analogie la liaison du principe et de la conséquence. Pour les positivistes, la cause et l'effet ne peuvent être liés que par un pur rapport de fait (*rein thatsächlichen Verhältnisse*). Enfin on se demande où est la justification d'une loi de causalité. Les empiristes estiment qu'une loi causale ne peut être trouvée que par l'expérience et n'a de valeur que dans les limites où l'expérience la justifie. Les aprioristes admettent une loi, purement *a priori*, qui ordonne d'accepter pour tout changement un autre changement comme cause. Pour les criticistes, il y a une loi causale qui contient les éléments *a priori* et les éléments empiriques. Ces directions se présentent rarement sous leur forme pure et simple. Les principales combinaisons sont : l'intellectualisme rationaliste et *a priori*, avec Herbart et Heymans; le sensualisme positiviste, empiriste et criticiste avec Hume, Mill, Laas; l'intellectualisme positiviste et criticiste, avec Kant et E. König; le sensualisme rationaliste, empirique et criticiste avec Riehl, Göring, Wundt et beaucoup d'autres. La combinaison de Kant et de König paraît à Grundbaum celle qui approche le plus de la vérité.

H. KLEINPETER, *Sur le concept de l'expérience.* — L'expérience, écrit Kleinpeter, en quelques pages qu'on peut rapprocher des articles précédemment analysés de Baumann, de Kleinpeter lui-même et de Natorp, consiste dans l'observation de sensations ou de groupes de sensations; elle ne fournit pas un savoir de l'objet (de l'expérience), puisque l'objet est un concept et que tous les concepts sont des produits artificiels, *Kuntsproducte*, de notre pensée.

Julius Baumann, *N'ai-je pas compris Mach?* — Réponse à une attaque de Kleinpeter. Il y a, dans Mach, ce qu'y voit Kleinpeter, mais il y a aussi, comme l'avait dit Baumann, une métaphysique évolutionniste de la volonté, qui est en contradiction avec son phénoménisme.

H. Grünbaum, *Critique de la conception moderne de la causalité.* — Grünbaum critique l'*empiriocriticisme* d'Avenarius, puis donne sa propre théorie. Le problème de la connaissance scientifique réclame, d'un côté, la liaison des changements. Le principe de raison exige, de l'autre, un fondement pour tout changement. La connaissance scientifique nous demande en outre de lier les changements qui sont donnés dans une succession régulière. Ces changements présentent des caractères d'après lequels il est vraisemblable qu'ils sont dans un rapport de raison et de conséquence (*von Grund und Folge*). La causalité devient un concept formé sur le fondement d'une liaison hypothétique entre un fait empirique, succession régulière de certains phénomènes, et un fait aprioristique, obligation de justifier tout changement (*Begründetheitaller Erscheinung*).

L. Goldschmidt, *La réfutation kantienne de l'idéalisme.* — Dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, Kant a remplacé le quatrième paralogisme de l'idéalité par une *Réfutation de l'idéalisme.* Selon Goldschmidt, la doctrine de Kant est un idéalisme et non un idéalisme transcendantal ; elle n'est pas un idéalisme empirique, mais un réalisme empirique. Ces deux propositions sont en complète harmonie, parce que, dans les deux éditions de la *Critique*, il est prouvé que la connaissance *a priori* ne peut être pensée sans un élément donné *a posteriori*, sur lequel elle puisse et doive s'appuyer.

M. Dessoir, *Contributions à l'esthétique.* M. Dessoir continue à étudier les rapports de la science et de l'art, en traitant, dans ce troisième article, de leur liaison involontaire, de la science de l'histoire et de l'art du poète.

B. Bosanquet, *la Philosophie systématique dans le Royaume-Uni en 1898.*

Bibliographie de toute la littérature philosophique en 1898.

F. Picavet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Marion. *Psychologie de la femme*, in-18. Paris, Colin.

A. Binet. *La suggestibilité*, in-8. Paris, Schleicher.

A. Binet. *L'année psychologique.* (VIe année), in-8. Paris, Schleicher.

Dr Maréchal. *Supériorité des animaux sur l'homme*, in-12. Paris, Fischbacher.

Renouvier. *Les dilemmes de la métaphysique pure*, in-8. Paris, Alcan.

Faure (Lucie). *Newman, sa vie et ses œuvres*, in-12. Paris, Perrin.

G. Fonsegrive. *La crise sociale*, in-12. Paris. Lecoffre.

Rodier. *Traité de l'âme d'Aristote : texte, traduction et notes*, 2 vol. in-8. Paris, Leroux.

Huit. *La philosophie de la nature chez les anciens*, in-8. Paris, Fontemoing.

Mauxion. *L'éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart*, in-12. Paris, Alcan.

Prat. *Le Mystère de Platon. Aglaophamos*, in-8. Paris, Alcan.

Gourmont (R. de). *La Culture des idées*, in-12, Paris. « Mercure de France ».

Buisson (F). *La religion, la morale et la science : leur conflit dans l'éducation contemporaine*, in-12. Paris. Fischbacher.

P. Landormy. *Socrate*, in-12. Paris, Delaplane.

B. Perez. *Mes deux chats : fragment de psychologie comparée*. 2e édit. Paris, Alcan.

E. Thiaudière. *La fierté du renoncement*. in-18. Paris, Fichbacher.

A. Matagrin. *Essai sur l'esthétique de Lotze*, in-12. Paris, F. Alcan.

Gaillard (G.). *Une vie contemporaine*, in-12. Paris, Schleicher.

Th. Pascal. *Essai sur l'évolution humaine*, in-12. Paris. (Public- théosopiques.)

R. Scott. *Francis Hutcheson*, in-18. Cambridge. University Press.

Yrjö Hirn, *The origins of art : a psychological and sociological Inquiry*, in-8. London, Macmillan.

B. Rand. *Shaftesbury : Life, Letters and philosophical Regimen*, in-8. London, Sonnenschein.

Milicent W. Shim. *The Biography of a Baby*, in-12. Boston, New-York, Hougton.

Jastrow. *Fact and Fable in Psychology*. in-8. Boston, New-York, Hougton.

Croft Hiller. *Heresies or agnostic Theism, Ethics, Sociology and Metaphysics*. III. in-12. London. Grant Richards.

Mellin. *Goldschmidt's Marginalien und Register zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, in-8. Gotta, Thienemann.

Scheler. *Die transzendentale und die psychologische Methode*, in-8. Leipzig, Dürr.

Husserel. *Logische Untersuchungen*, in-8. Halle. Niemeyer.

O. Liebmann. *Gedanken und Thatsachen*, in-8. Strasburg, Trübner.

Paulsen. *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles*, in-8. Berlin, Hertz.

Wundt. *Völkerpsychologie*. 1r Bd. *Die Sprache*. IIe Th. in-8. Leipzig, Engelmann.

Marchesini. *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, in-12. Torino, Bocca.

E. S. Torres. *La luz, el sonido y la mùsica*, in-18. Barcelona.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA MÉMOIRE AFFECTIVE

SON IMPORTANCE THÉORIQUE ET PRATIQUE

C'est par la mémoire que se conservent, pour revivre à l'état d'images, nos sensations quelconques. Je dis *à l'état d'images*, en étendant à toutes les espèces de sensations le mot *image* qui semble ne convenir et ne s'appliquer qu'aux sensations visuelles. Ainsi, chaque espèce de sensations a ses images : il y a des images tactiles, des images auditives, des images olfactives, des images gustatives, des images de sensations musculaires, comme il y a des images visuelles. Les rêves sont formés de ces images diverses. Chaque espèce d'images constitue une mémoire spéciale : mémoire visuelle, mémoire auditive, etc. Comme la matière de l'imagination consiste dans les images formées par les diverses mémoires, et que son rôle se borne à faire varier le mode d'association de ces images, il y a naturellement autant d'imaginations spéciales que de mémoires spéciales. Chez le peintre dominent la mémoire et l'imagination visuelles; chez le musicien, la mémoire et l'imagination auditives. Dans la distinction des diverses mémoires, dans l'étude positive de leurs conditions, de leur développement et de leurs rapports, on peut voir, me semble-t-il, le progrès le moins contestable de la psychologie contemporaine.

I

La diversité des mémoires constatées, on est naturellement conduit à se demander si les sentiments et les émotions ont aussi leurs images, s'il sont, comme les sensations, susceptibles de reviviscence, s'il y a une mémoire affective, comme il y a une mémoire auditive et une mémoire visuelle. M. Spencer et M. Bain l'ont reconnu, mais sans élucider suffisamment la question, et peut-être sans en bien voir l'importance.

On sait que M. Spencer donne le nom général de sentiments (*feelings*) aux sensations et aux émotions; qu'il distingue en tout sentiment — par conséquent dans l'émotion comme dans la sensa-

tion — deux degrés très accusés d'intensité, deux formes, l'une vive (*vivid*), l'autre faible (*faint*); que la première constitue le sentiment actuel (*actual*) et la seconde le sentiment qui revit dans la mémoire; qu'il donne le nom d'*idéal* à ce dernier, entendant par sensations et émotions idéales ce que nous appelons images des sensations et des émotions.

Il ne met pas en doute l'existence des émotions idéales. Mais il remarque : 1° que la différence est moins tranchée entre émotions idéales et émotions actuelles qu'entre sensations idéales et sensations actuelles; 2° que les émotions revivent moins facilement dans la mémoire que les sensations; 3° que, pour se reproduire avec un certain degré de vivacité, les émotions ont besoin d'être rappelées par le souvenir des circonstances dans lesquelles elles se sont autrefois produites, c'est-à-dire par les images des sensations auxquelles elles ont été associées [1].

1. « Si nous passons des sensations, dont les formes vives viennent de la périphérie, aux émotions dont les formes vives viennent du centre, nous trouvons que la différence entre les formes vives et les formes faibles est loin d'être aussi grande; de sorte que, en fait, le passage de l'émotion idéale à l'émotion actuelle a lieu sans aucune ligne de démarcation. (*Principes de psychologie*, trad. Ribot et Espinas, t. I, 1re partie, ch. VI, p. 124).

« Généralement parlant, les états de conscience peuvent être d'autant plus ravivés qu'ils ont plus de rapports. Ceux qui viennent de la périphérie et d'origine externe sont plus facilement représentables que ceux d'origine interne, et tous deux sont plus facilement représentables que ceux qui viennent du centre.

« Les sensations les plus relationnelles sont celles de la vue, et ce sont celles qui sont le plus aisément reproduites dans la pensée... Les sensations idéales de sons naissent dans l'esprit avec une facilité et une force presque aussi grandes... Les sensations de toucher et de pression, moins représentables, le sont cependant facilement et avec beaucoup de clarté... Les sensations externes les moins relationnelles (celles du goût et de l'odorat) ne sont ni si aisément ni si fortement reproduites....

« Nous passons aux sensations périphériques d'origine interne. On ne peut se représenter aussi vite ni aussi clairement un effort musculaire particulier qu'un son ou une odeur particulière; et quoiqu'on puisse se rappeler fort clairement une douleur intense soufferte dans un membre, on peut observer que la douleur idéale n'approche pas de la douleur réelle autant que le souvenir d'un cri perçant de la conscience actuelle d'un cri perçant, ou que la pensée d'un éclair de la perception d'un éclair. Quand nous en venons à ces sensations venues de la périphérie auxquelles donne naissance l'état ordinaire des organes, nous trouvons qu'elles ne peuvent être ravivées qu'à un très faible degré. Il est difficile de rappeler dans la conscience la sensation de faim....

« Cela est vrai aussi des états de conscience venant du centre, ou émotions... Les émotions sont excitées non par les agents physiques eux-mêmes, mais par certains rapports complexes entre ces agents. Par suite, les émotions idéales ne sont éveillées que par les représentations de ces rapports complexes. Ainsi éveillées, elles peuvent s'élever à un certain degré de vivacité, jusqu'à devenir des émotions actuelles. Mais le fait que nous avons à noter ici comme conforme au principe énoncé, c'est qu'une émotion ne peut être ravivée de la même manière qu'une lumière ou un son. Il est impossible de ramener instantanément dans la

M. Bain paraît, à première vue, très opposé à cette opinion de M. Spencer, que les émotions se reproduisent moins facilement que les sensations d'origine externe (sensations visuelles, auditives, etc.), ou d'origine interne (sensation musculaire, sensation de la faim). « Quelle est, dit-il, la faculté de reproduction comparative (*the comparative revivability*) des émotions proprement dites, comme l'amour, la colère, etc. Si nous nous en tenons à l'évaluation populaire de ces émotions, nous dirons que, sous ce rapport, elles égalent, si elles ne surpassent pas, nos sens les plus élevés, l'ouïe et la vue. Je crois que cette évaluation est juste au point de vue de l'observation positive et au point de vue théorique (*from matter of fact observation and on theoretical grounds*). Nous pouvons donc construire ainsi une échelle de nos sensibilités, commençant par celles qui renaissent le moins facilement, finissant par celles qui se reproduisent le mieux : sentiments musculaires, sensibilités organiques, goût, odeur, toucher, ouïe, vue, émotions spéciales... Les émotions sont tout à fait au niveau de la vue (*on a level with sight*), et peut-être la surpassent [1]. »

Et plus loin : « D'après la loi que je viens d'exposer, on est fondé à classer les émotions avec les sens les plus élevés, au point de vue de la reviviscence, au lieu de les classer, comme M. Spencer est disposé à le faire, avec les sens inférieurs [2]. »

Mais M. Bain accorde tout aussitôt que la reviviscence des émotions est du plus petit degré, « si l'on n'envisage que leur caractère d'émotion », et que, « si elles partagent la réviviscence supérieure des sensations visuelles et auditives, c'est qu'elles sont toujours incorporées (*always incorporated*) aux sensations des sens les plus élevés ». Il fait remarquer que, dans l'esprit d'un royaliste qui avait assisté à l'exécution de Charles I[er], « le sentiment de chagrin devait être rappelé et ravivé par le souvenir des circonstances de la scène » ; que l'intensité de l'émotion contribue sans doute à la faire revivre mais seulement à la condition que soit d'abord réveillée la perception des circonstances sensibles qui en ont accompagné la naissance [3] ».

Sa conclusion est que la reviviscence des émotions dépend entièrement de celle des sensations concomitantes, et, par suite, de la facilité avec laquelle elle s'associent aux diverses espèces de sensa-

conscience, même sous une forme faible, la passion de la colère ou de la joie. La représentation de l'une ou de l'autre ne peut être réveillée que par l'imagination, et en insistant sur quelques circonstances calculées pour la produire, ce qui prend un temps appréciable. » (*Ibid.*, t. I, 2e partie, ch. v, p. 233 et suiv.).

1. *The emotions and the will*, ch. v, p. 89.
2. *Ibid.*, p. 92.
3. *Ibid.*, p. 92.

tions. « D'après la théorie que j'ai adoptée sur le seul moyen possible (*as to the only possible means*) de faire revivre des états émotionnels, les sensations associées à ces états constituent la partie essentielle de l'opération. La condition la plus générale est donc la présence des objets des sens, surtout des sens les plus élevés... C'est avec les sensations de la vue que les sentiments s'associent le mieux; puis, avec celles de l'ouïe, comme dans le langage. Ils s'associent moins facilement avec celles des autres sens, quoique celles-ci, par exemple les odeurs, puissent jouer un rôle considérable dans la conservation et la reviviscence des sensations visuelles émotionnelles (*in maintaining and reviving emotional sights*). Un spectacle frappant qui s'offre à la vue, ou des sons caractéristiques qui se font entendre, au moment où naît un sentiment intense, fournissent le moyen de fixer l'émotion dans la mémoire et d'en accroître la force[1]. »

Cette conclusion de M. Bain diffère, en réalité, fort peu de celle de M. Spencer sur la question. Si ce dernier classe les émotions avec les sensations inférieures au point de vue de la reviviscence, il reconnaît que les émotions idéales peuvent acquérir un certain degré de vivacité, quand elles sont éveillées par des images visuelles ou auditives concomitantes. Et si M. Bain les classe avec les sensations supérieures, c'est qu'il les considère comme associées dans la mémoire avec des sensations de ce genre, et qu'elles lui paraissent devoir leur haut degré de reviviscence à cette association, c'est-à-dire aux images visuelles ou auditives dont elles sont inséparables et par lesquelles elles sont éveillées.

II

Comme M. Spencer et M. Bain, M. Harald Höffding admet que les sentiments se reproduisent dans la mémoire, qu'il y a une mémoire affective aussi bien qu'une mémoire des sensations. Mais il estime que l'évocation des sentiments passés est plus difficile et plus imparfaite que celle des sensations passées; qu'elle s'opère à l'aide de celle des sensations, surtout des sensations visuelles et auditives auxquelles les sentiments étaient primitivement associés; qu'elle est, dans les circonstances ordinaires, empêchée ou troublée par le sentiment qui nous domine au moment actuel.

« On constate du premier coup, dit-il, que l'on évoque la représentation plus facilement que les sentiments qui s'y rattachent. Nous

1. *The emotions and the will*, ch. v, p. 99.

pouvons très bien nous évoquer à nous-mêmes des images et des situations tirées de notre vie passée, mais nous n'évoquons que très imparfaitement les dispositions qui nous animaient. Il s'ensuit que les joies passées ne reparaissent dans la mémoire que comme des reflets affaiblis de ce qu'elles étaient, mais d'autre part que nous évoquons des événements tristes ou pénibles sans évoquer dans leur plénitude la douleur et l'amertume primitives. Plus un état mental offre de nuances, de traits et de détails nettement marqués, et mieux il se laisse rappeler par la mémoire. Mais les nuances et les détails supposent une comparaison et appartiennent au domaine de la connaissance. Moins est grand le rôle joué dans un état par les éléments intellectuels, moins est parfait le souvenir qu'on en peut avoir. C'est ainsi qu'il nous est plus facile d'évoquer les variations et la série successive des sentiments que chaque sentiment considéré à part et en lui-même. Nous pouvons nous rappeler que nous les avons eus, sans pouvoir les évoquer à proprement parler. Il faut des circonstances particulières pour que l'état affectif soit reproduit. On se souvient des sentiments au moyen des représentations auxquelles ils étaient primitivement associés et de concert avec lesquelles ils formaient un certain état de conscience. Ce n'est que si l'on s'enfonce suffisamment dans ses souvenirs, si on les revit, que le sentiment peut être réveillé. C'est une conséquence toute simple de la plus grande lenteur du sentiment à se mouvoir ; la pensée peut retourner instantanément en arrière, mais les sentiments demandent du temps pour se déployer. Il y aura toujours un empêchement provenant du sentiment qui nous domine au moment actuel : en tout cas, il modifiera plus ou moins le sentiment antérieur, et il se produira un sentiment nouveau, résultat des deux autres. C'est là une source d'illusions nombreuses à l'égard de notre vie passée [1]. »

Ces remarques de M. Höffding sur la mémoire affective, sauf la dernière, qui est intéressante et nouvelle, et qui mérite l'attention, ne font que reproduire, en les précisant, celles de M. Spencer et de M. Bain.

Dans son remarquable ouvrage, *The principles of psychology*, M. William James examine brièvement la question. Il n'accorde aucune importance à la reproduction des sentiments dans la mémoire. C'est chose à ses yeux négligeable, et dont il ne serait pas, semble-t-il, bien éloigné de contester l'existence. « La reproduction des émotions dans la mémoire, dit-il, de même que celle des sensations

1. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, édition française rédigée avec l'autorisation de l'auteur par *Léon Poitevin* (in-8°, Alcan), p. 321 et suiv.

inférieures, est très faible (*very small*). Nous pouvons nous souvenir d'avoir éprouvé du chagrin ou du ravissement, mais non de la manière même dont nous avons senti le chagrin ou le ravissement (*but not just how the grief or rapture felt*).

Il signale aux psychologues une confusion à éviter : ne prennent-ils pas pour des émotions idéales, souvenirs d'anciennes émotions, les sentiments nouveaux et actuels que fait naître en l'esprit la mémoire des causes qui ont produit les anciens? Ces sentiments nouveaux et actuels sont de même nature, de même espèce, que les anciens : mais ils n'en sont pas des souvenirs ; ils ne s'y rapportent pas comme à la sensation l'image. Il y a là, pour les émotions, une sorte de reviviscence que M. William James oppose, sous le nom d'*actuelle*, à la reviviscence *idéale*, et qui, étant aussi aisée que celle-ci est difficile, lui paraît la remplacer avec avantage. Voici en quels termes il développe et explique sa pensée sur ce point, qui, dans la question, doit être considéré comme capital :

« Nous pouvons produire, non des souvenirs (*remembrances*) du chagrin ou du ravissement que nous avons autrefois senti, mais de nouveaux chagrins et de nouveaux ravissements (*new griefs and raptures*), en évoquant une idée vive de la cause qui les a excités. La cause n'est maintenant qu'une idée (*is now only an idea*), mais cette idée produit les mêmes irradiations organiques, ou presque les mêmes, qui, furent produites par l'impression originale (*by its original*), de sorte que l'émotion est de nouveau une réalité (*is again a reality*). La honte, l'amour et la colère sont particulièrement susceptibles d'être ainsi ravivés (*revived*) par les idées de leur objet. Le professeur Bain admet que les émotions, si on n'envisage que leur caractère propre, possèdent le minimum de reviviscence; mais qu'étant toujours incorporées aux sensations supérieures, elles partagent la reviviscence supérieure des sensations visuelles et auditives. Mais il ne fait pas attention que les sensations visuelles et auditives ravivées peuvent être *idéales* sans cesser d'être distinctes ; tandis que les émotions ne sauraient être distinctes, si elles ne deviennent de nouveau *réelles*. Le professeur Bain semble oublier qu'une émotion idéale et une émotion réelle excitée par un objet idéal sont deux choses très différentes[1]. »

Il nous paraît clair que cette interprétation des faits équivaut à la négation de la mémoire affective, que M. William James croit pouvoir écarter ainsi, comme inutile, de la psychologie des émotions.

1. *The principles of psychology*, t. II, p. 474.

III

M. Th. Ribot a consacré à la mémoire affective un des chapitres les plus suggestifs de son livre *La Psychologie des sentiments*. Il en établit la réalité par des observations qui me paraissent absolument concluantes. De ces observations je ne citerai ici que la suivante :

« Littré raconte qu'il perdit, à l'âge de dix ans, une jeune sœur dans des circonstances très pénibles, et qu'il en ressentit une vive douleur ; « mais le chagrin d'un garçon ne dure pas beaucoup ». A un âge fort avancé, cette douleur lui revint brusquement, sans cause extérieure : « Tout à coup, sans le vouloir ni le chercher, par un phénomène d'automnésie affective, ce même événement s'est reproduit avec une peine non moindre, certes, que celle que j'éprouvai au moment même, et qui alla jusqu'à mouiller mes yeux de larmes. Elle se répéta plusieurs fois dans le cours des jours suivants, puis cessa et fit place au souvenir habituel[1]. » Notons que Littré lui-même se sert des mots *automnésie affective* pour caractériser le phénomène. Il s'agit bien pour lui d'un sentiment ancien reproduit dans la mémoire, et non d'un sentiment nouveau causé par un objet idéal.

M. Ribot montre très bien que la distinction établie par M. William James entre l'émotion idéale et l'émotion actuelle résultant de sensations idéales ne résiste pas à l'examen, parce qu'elle méconnaît la nature même de la mémoire et des images par lesquelles y revivent nos états de conscience. « Il faut, dit-il, que le sujet qui nous occupe soit bien confus ou ait été traité bien négligemment pour qu'un esprit aussi perspicace que M. James n'ait pas vu que les souvenirs affectifs, comme les autres, ont pour idéal de redevenir actuels. On ne devrait pourtant pas oublier ce fait incontestable que notre conscience ne vit que dans le présent. Pour qu'un souvenir, si lointain qu'il soit, existe pour moi, il faut qu'il rentre dans le champ étroit de la conscience *actuelle*; sinon, il est enseveli dans le gouffre de l'inconscience et identique au néant. Nous avons ainsi (sans parler du présent-futur) un présent-présent et un présent-passé, celui de la mémoire, et celui-ci ne se distingue de l'autre que par certaines marques additionnelles qu'il n'importe pas d'énumérer, mais qui consistent surtout en ce qu'il apparaît comme une répétition d'un état initial et, généralement, avec une intensité moindre. Or, ces conditions indispensables de la

1. *La Psychologie des sentiments*, p. 153

mémoire sont les mêmes pour les états intellectuels et pour les états affectifs. Si, les yeux fermés, je me représente Saint-Pierre de Rome (si j'étais architecte et très bon visuel, j'en reverrais tous les détails), ma représentation est actuelle et ne devient souvenir que par l'addition de marques secondaires, entre autre la répétition et la moindre intensité. Si au souvenir d'une agonie dont j'ai été témoin, le chagrin m'envahit, si mes larmes coulent (le cas de Littré cité plus haut n'est rien moins que rare), ma représentation est *actuelle* et ne devient souvenir que par l'addition de marques secondaires, entre autres la répétition et la moindre intensité. Les deux cas sont semblables; pour l'un comme pour l'autre, la représentation, suivant la loi formulée par Dugald Stewart et Taine, est accompagnée d'une croyance momentanée qui la pose comme réalité actuelle[1]. »

Il faut d'ailleurs, selon M. Ribot, distinguer deux mémoires affectives : l'une vraie et concrète, l'autre fausse et abstraite; la première, où l'émotion rappelée s'accompagne d'états organiques et physiologiques; la seconde, la plus fréquente, où l'émotion est reconnue, non ressentie. Et celle-ci peut bien être dite *fausse*, parce qu'elle ne reproduit pas un réel état affectif, et qu'elle est, à vrai dire, une variété de la mémoire intellectuelle, la *marque* affective qui s'y ajoute à la représentation d'un événement n'étant qu'un caractère intellectuel de plus.

« Le souvenir affectif, faux ou abstrait, n'est qu'un signe, un simulacre, un substitut de l'événement réel, un état intellectualisé qui se surajoute aux éléments purement intellectuels de la représentation, et rien de plus.

« La mémoire affective, vraie ou concrète, consiste dans la reproduction *actuelle* d'un état affectif antérieur avec tous ses caractères. Cela est nécessaire, du moins théoriquement, pour qu'elle soit complète. Plus elle se rapproche de la totalité, plus elle se rapproche de l'exactitude. Ici, le souvenir ne consiste pas seulement dans la représentation des conditions, circonstances, bref des états intellectuels; mais dans la reviviscence de l'état affectif lui-même, comme tel, c'est-à-dire *ressenti*. J'en ai rapporté des cas plus haut : ils montrent que la mémoire affective vraie, indépendante de son accompagnement intellectuel, n'est pas une chimère[2]. »

Ceux qui regardent la mémoire affective comme une chimère n'ont jamais sans doute voulu considérer que la fausse; et même il

1. *La Psychologie des sentiments*, p. 161.
2. *Ibid.*, p. 162.

ne paraît pas qu'ils en aient saisi la vraie nature, plus exactement caractérisée, à mon sens, par le mot *abstraite* que par le mot *fausse*. M. Ribot explique le premier de ces termes par des remarques très justes et de grande portée psychologique sur l'abstraction et la généralisation des états affectifs :

« Les états affectifs sont susceptibles d'abstraction et de généralisation tout comme les états intellectuels. Celui qui a vu beaucoup d'hommes, qui a entendu aboyer beaucoup de chiens et coasser beaucoup de grenouilles, se forme une image générique de la forme humaine, de l'aboiement du chien et du coassement de la grenouille. C'est une représentation schématique, semi-abstraite, semi-concrète, formée par l'accumulation des ressemblances grossières et élimination des différences. De même celui qui a eu plusieurs fois mal aux dents, la colique ou la migraine, qui a eu des accès de colère ou de peur, de haine ou d'amour, se forme une image générique, une représentation schématique de ces divers états, par le même procédé. Voilà le premier pas. Il serait hors de propos de suivre ici en détail la marche ascendante de l'esprit vers des généralisations de plus en plus hautes. A leur degré le plus élevé, des concepts, tel que *force*, *mouvement*, *quantité*, etc., supposent deux choses : un mot qui les fixe et les représente, un savoir potentiel, latent, caché sous le mot et qui l'empêche d'être un pur *flatus vocis* . Celui qui ne possède pas ce savoir potentiel, qui est incapable de résoudre les abstractions supérieures en moyennes, puis en inférieures, puis en données concrètes, ne possède qu'un concept vide. De même pour les états affectifs : les termes *émotion*, *passion*, *sensibilité*, etc., ne sont que des abstractions, et, pour vivifier ces termes, leur donner une signification réelle, il faut des expériences de l'ordre affectif, des données concrètes. Les gens qui parlent d'un état affectif qu'ils n'ont jamais éprouvé, qu'ils ne connaissent que par ouï-dire, ont un concept vide. Les états affectifs sont une matière qui peut subir tous les degrés d'abstraction, comme la matière sensorielle[1]. »

IV

Retenons cette proposition générale, que les états affectifs, comme la matière sensorielle, peuvent subir divers degrés d'abstraction. Elle me paraît dominer la psychologie de la mémoire affective. Si les états affectifs sont reproduits plus ou moins abstraits, plus ou

1. *La Psychologie des sentiments*, p. 160.

moins concrets, ce n'est pas s'exprimer avec une rigoureuse exactitude de parler d'une mémoire affective vraie et concrète et d'une mémoire affective fausse et abstraite; il n'y a pas à distinguer deux espèces différentes, mais deux degrés ou plutôt un grand nombre de degrés différents de mémoire affective.

Pour être abstrait et général, obscur et confus, le souvenir affectif ne laisse pas de conserver sa nature affective; il ne paraît devenir intellectuel que parce qu'il est dominé par le souvenir intellectuel, bien plus distinct, clair et précis, des sensations concomitantes. En ce moment il est à ce point effacé qu'il semble n'être pas réellement senti. Il n'existe, dirait-on, qu'en puissance. C'est qu'il n'est pas en ce moment — qu'on nous permette le langage de Leibniz — objet d'aperception. Mais attendez : tout à l'heure, il va s'actualiser clairement; des associations de similarité et de contiguïté vont lui donner couleur et vie, le réveiller avec une telle force, qu'il aura dans le corps presque la même résonance que le sentiment primitif : qu'il fera rougir, s'il s'agit d'un sentiment de honte, pâlir et frissonner s'il s'agit d'un sentiment de peur, verser des larmes s'il s'agit d'un sentiment de chagrin et de tristesse.

Qu'on relise, dans la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau, la lettre où Saint-Preux raconte la promenade qu'il fit avec Julie pour revoir et lui montrer « la retraite isolée qui lui avait servi d'asile au milieu des glaces et où il s'était plu à converser en lui-même avec ce qu'il avait de plus cher au monde » :

« Quand nous eûmes atteint ce réduit et que je l'eus quelque temps contemplé : « Quoi! dis-je à Julie en la regardant avec un « œil humide, votre cœur ne vous dit-il rien ici, et ne sentez-vous « point quelque émotion secrète à l'aspect d'un lieu si plein de « vous? » Alors, sans attendre sa réponse, je la conduisis vers le rocher et lui montrai son chiffre gravé dans mille endroits, et plusieurs vers de Pétrarque et du Tasse relatifs à la situation où j'étais en les traçant. En les revoyant, même après si longtemps, j'éprouvais combien la présence des objets *peut ranimer puissamment les sentiments violents* dont on fut agité près d'eux...

« Revenus lentement au port après quelques détours, nous nous séparâmes. Elle voulut rester seule, et je continuai de me promener sans trop savoir où j'allais...

« Je commençai par me rappeler une promenade semblable faite auparavant avec elle durant le charme de nos premières amours. Tous les *sentiments délicieux* qui remplissaient alors mon âme *s'y retracèrent* pour *l'affliger*; tous les événements de notre jeunesse, nos études, nos entretiens, nos lettres, nos rendez-vous, nos

plaisirs, ces foules de petits objets qui m'offraient l'image de mon bonheur passé, tout *revenait*, pour *augmenter ma misère présente, prendre place en mon souvenir*... Il me semblait que j'aurais porté plus patiemment sa mort ou son absence et que j'avais moins souffert tout le temps que j'avais passé loin d'elle. Quand je gémissais dans l'éloignement, l'espoir de la revoir soulageait mon cœur;... mais se trouver auprès d'elle, mais la voir, la toucher, lui parler, l'aimer, l'adorer, et, presque en la possédant encore, la sentir perdue à jamais pour moi : voilà ce qui me jetait dans des *accès de fureur et de rage* qui m'agitèrent par degrés *jusqu'au désespoir*[1]. »

Je souligne, dans les passages cités, les mots où l'on peut voir ce que pensait de la mémoire affective l'auteur de la *Nouvelle Héloïse*, la place qu'il lui donne et l'intérêt qu'il en tire dans cette partie du roman, le rôle que lui paraissaient jouer les associations dans l'éveil des souvenirs affectifs, la distinction très simple qu'il faisait sans peine entre l'émotion idéale ou remémorée et l'émotion nouvelle, souvent très différente, qui peut naître des souvenirs intellectuels et affectifs.

J'éprouvai combien la présence des objets peut ranimer puissamment les sentiments violents dont on fut agité près d'eux. — Évidemment Saint-Preux avait le souvenir de ces sentiments avant d'arriver à l'endroit où il avait voulu conduire celle qu'il aimait, et je crois qu'il ne convient guère de donner le nom de faux à ce souvenir; mais il est bien vrai que ce souvenir était vague, général, abstrait. Maintenant le réduit est atteint et Saint-Preux le contemple : voilà que le souvenir affectif sort de l'état d'abstraction, devient concret, se réveille avec la vivacité du sentiment primitif. Il est si bien ressenti comme souvenir de ce sentiment, que c'est ce sentiment même qui semble ressuscité avec son ancienne violence.

Comment s'est-il réveillé? Par la vue des objets près desquels les sentiments primitifs ont été éprouvés. Si nous analysons la production de ce phénomène de reviviscence affective, nous y trouvons trois moments à distinguer : 1° des sensations visuelles résultent, tout d'abord, pour le spectateur, des objets qu'il a voulu revoir et près desquels il se trouve; 2° les images des anciennes sensations visuelles sont rappelées par celles d'aujourd'hui auxquelles elles sont semblables (association de similarité); 3° les images des sentiments anciens sont rappelées par celles des anciennes sensations qui accompagnaient ces sentiments (association de contiguïté).

Cette analyse paraît confirmer ce que disent M. Bain et M. Höffding

1. La *Nouvelle Héloïse*, partie IV, lettre XVII.

des conditions de la mémoire affective. Les sentiments ne revivraient dans la mémoire que comme parties d'un ensemble, d'un tout où seraient entrées des sensations supérieures, visuelles ou auditives[1]. En raison de l'association de contiguïté qui unit et solidarise les diverses parties de ce tout, la reviviscence, plus facile, des sensations déterminerait celle des sentiments. J'admets volontiers qu'il en est ainsi *dans un grand nombre des cas*, c'est-à-dire que l'éveil du souvenir affectif tel qu'on l'observe *ordinairement* dépend du souvenir éveillé des sensations visuelles ou auditives qui ont été associées au sentiment. En dépend-il toujours et nécessairement? On peut le contester. Mais c'est un point sur lequel j'aurai à revenir.

Tous les sentiments délicieux qui remplissaient alors mon âme s'y retracèrent pour l'affliger... Voilà ce qui me jetait dans des accès de fureur et de rage, etc. — Rousseau n'a pas confondu l'émotion idéale avec l'émotion nouvelle causée par un objet idéal. Il savait que ces deux choses ne s'excluent pas l'une l'autre. Il marque leurs rapports. Il les montre différentes et opposées dans l'âme de Saint-Preux. A la première succède la seconde : au souvenir du sentiment délicieux de la joie et du bonheur d'autrefois, le sentiment actuel d'une affliction croissante, puis un sentiment de fureur et un sentiment de désespoir. Il est clair que ces sentiments nouveaux ne peuvent être allégués contre la réalité et la force du souvenir affectif, car ils les supposent, ils en sont les produits.

1. De même que les sensations visuelles, et à peu près avec la même puissance, les sensations auditives éveillent, par le mécanisme de l'association, les souvenirs affectifs. « Il y a en Suisse, dit Bernardin de Saint-Pierre, un air de musique antique et fort simple, appelé le *ranz des vaches*. Cet air est d'un tel effet, qu'on fut obligé de défendre de le jouer en Hollande et en France, devant les soldats de cette nation, parce qu'il les faisait déserter tous l'un après l'autre. Je m'imagine que ce *ranz des vaches* imite le mugissement des bestiaux, les retentissements des échos et d'autres convenances locales qui faisaient bouillir le sang dans les veines de ces pauvres soldats, en leur rappelant les montagnes de leur patrie et en même temps les compagnons du premier âge, les premières amours et les souvenirs des bons aïeux! » (*Études de la nature*, étude XII[e].) — Ce n'est pas, disons-nous, dans le caractère imitatif du *ranz des vaches* qu'il faut chercher, comme l'imagine l'auteur, l'explication du fait rapporté. Les bruits imités, mugissements des bestiaux, retentissements des échos, etc., n'y sont pour rien. Elle se tire très simplement des souvenirs affectifs évoqués chez ces soldats, en vertu des lois de l'association, par l'air de musique qu'ils entendaient. Les sons que cet air apportait à leurs oreilles leur rappelaient, d'abord, par association de similarité, les sensations auditives toutes semblables qu'ils avaient autrefois, et très souvent depuis leur enfance, éprouvées en Suisse ; puis par associations de contiguïté, les sensations visuelles diverses liées à ces sensations auditives; enfin les sentiments et émotions liés aux unes et aux autres. C'était l'ensemble de ces souvenirs intellectuels et affectifs, inséparablement unis, qui faisait *bouillir le sang dans leurs veines*, c'est-à-dire naître en leurs âmes le désir irrésistible de revoir leur pays.

On ne peut dire non plus que ces sentiments nouveaux modifient le souvenir affectif, en se combinant avec lui de manière à produire une sorte de résultante émotionnelle. En coexistant avec lui ils en restent parfaitement distincts; c'est lui qui les a fait naître, qui les entretient, qui accroît, à chaque instant, leur vivacité; et, en réagissant sur lui, ils contribuent certainement à augmenter la sienne.

Lorsque je m'enfonce dans mes souvenirs intellectuels et affectifs, en m'efforçant de les revivre, il se peut — je l'admets volontiers — que le sentiment qui me domine en cette application de mon esprit altère plus ou moins, en s'y mêlant ou s'y opposant, le sentiment ancien dont j'ai réveillé en moi le souvenir. De là les illusions dont parle M. Höffding. Mais il faut ici distinguer entre l'éveil *voulu* du souvenir affectif et celui qui se produit indépendamment de la volonté par l'effet imprévu des lois de l'association. Je crois que, dans ce dernier cas, la mémoire reproduit fidèlement, en ses principaux caractères, le sentiment ancien, et que la pureté du souvenir affectif est conservée. Personne ne supposera qu'en s'éveillant, tout à coup, avec tant de force, en l'esprit de Littré, le souvenir affectif dont j'ai rapporté plus haut l'observation ait pu être altéré par les sentiments ordinaires et dominants du philosophe.

V

On peut, il me semble, s'expliquer sans peine que la plupart des psychologues aient jusqu'ici méconnu la place qui appartient à la mémoire affective parmi les objets de leur science. Les souvenirs quelconques, intellectuels ou affectifs, ou sont rappelés par la démarche volontaire et l'effort de l'esprit, ou s'éveillent spontanément, en certaines circonstances. Dans les deux cas, le mécanisme de l'association joue son rôle, un rôle nécessaire, dans la production du phénomène et doit en être considéré comme la cause immédiate. Mais, dans le premier cas, la volonté se sert de l'association comme d'un moyen pour atteindre le but qu'elle se propose. Or ce but, la volonté l'atteint beaucoup moins facilement lorsqu'il s'agit des sentiments et des émotions que lorsqu'il s'agit des sensations et des idées. Pourquoi? Parce que les sensations et les idées que l'esprit retrouve en cette régression volontaire sont très nombreuses et clairement distinctes : d'autant plus clairement distinctes l'une de l'autre que chacune d'elles se représente à l'ordinaire séparée de l'élément affectif qui s'y trouvait joint primitivement. En suivant le fil conducteur que lui fournit l'association, l'esprit peut aller longtemps de l'une à l'autre sans rencontrer un groupe où le senti-

ment, faisant corps avec certaines idées, puisse revivre à l'état concret.

Remarquons que, par sa nature, l'idée peut se séparer de son concomitant affectif, tout en restant particulière et en gardant une individualité nettement circonscrite; tandis que le sentiment, s'il est séparé de son concomitant intellectuel, passe nécessairement de l'état concret à l'état abstrait, et à un degré d'abstraction tel qu'il ne peut plus être l'objet d'un souvenir affectif vraiment distinct. Pour qu'un souvenir affectif soit vraiment distinct, il faut qu'il soit localisé dans le temps: et il ne peut être localisé dans le temps que par le souvenir de quelque sensation, de quelque idée auquel il se rapporte. Comment distinguerait-on des sentiments généraux qu'on peut dire actuels, parce qu'ils sont en réalité permanents, ceux qui, dans les souvenirs que la volonté essaie de rappeler, ne se présentent que détachés de toute représentation d'objets particuliers, c'est-à-dire de toute représentation qui pourrait leur assigner une place reconnaissable dans le passé? On a vu que M. William James établit entre les sensations de la vue ou de l'ouïe et les émotions cette différence, que les premières peuvent être idéales sans cesser d'être distinctes, tandis que les émotions ne peuvent être distinctes, si elles ne sont réelles et actuelles. Je tiens que la vraie différence à mettre entre les deux espèces d'états psychiques est celle-ci : Les sensations idéales de la vue ou de l'ouïe sont, par leur nature, distinctes, absolument comme les sensations réelles; elles n'ont pas besoin, pour l'être, de s'accompagner d'émotions idéales; tandis que les émotions idéales ne sauraient être distinctes, si elles ne se présentent liées à des sensations idéales.

Il est donc vrai de dire avec M. Spencer et M. Höffding que la volonté ne peut ni rapidement ni facilement éveiller des souvenirs affectifs; qu'elle y réussit uniquement à l'aide de l'imagination qui rappelle certaines circonstances dans lesquelles les sentiments se sont autrefois produits (Spencer), au moyen des représentations auxquelles les sentiments étaient primitivement associés et de concert avec lesquelles ils formaient un état de conscience (Höffding). Mais l'éveil des souvenirs affectifs peut quelquefois se produire par le jeu spontané de l'association, sans qu'on ait eu l'intention ni cherché les moyens de le déterminer. Dans des cas de ce genre (tels que celui de Littré), le phénomène présente des caractères si frappants, qu'il est impossible de le mettre en doute. Il a pu, néanmoins, l'observation en étant accidentelle et assez rare, échapper longtemps à l'attention des psychologues, laquelle devait naturellement se porter d'abord sur la riche diversité des sensations et des

idées, où elle trouvait un objet d'études plus faciles, plus précises, plus fécondes en résultats positifs.

J'ai dit plus haut que l'éveil du souvenir affectif, tel qu'on l'observe ordinairement, dépend du souvenir éveillé des sensations visuelles ou auditives qui ont été associées au sentiment. Mais je ne vois aucune raison de penser qu'il en dépende toujours et nécessairement. J'ai fait remarquer comment les deux lois de l'association, similarité et contiguïté, concourent à évoquer le souvenir affectif. C'est toujours par l'association de similarité que commence le phénomène, c'est-à-dire que s'effectue la régression du présent au passé : une sensation présente en rappelle une semblable plus ou moins ancienne; puis, celle-ci amène à sa suite, par association de contiguïté, diverses sensations de la même époque, dont elle avait été accompagnée et qui avaient fait corps avec elle. Faut-il admettre que l'association initiale (similarité) ne s'applique jamais qu'à des sensations, et que les sentiments ne sont jamais remémorés que par l'association consécutive (contiguïté)? Il n'y a et ne peut y avoir là rien de nécessaire *a priori*. C'est donc l'expérience seule qui doit permettre de répondre à la question; et certains faits autorisent une réponse négative.

Dans son livre *La Psychologie de l'association*, Louis Ferri raconte qu'un jour, piqué par une mouche, il se rappela tout à coup un enfant que jadis, étant lui-même fort jeune, il avait vu couché sur son lit de mort. « M'étant trouvé, dit-il, couché sur mon lit au moment même où j'ai eu ce souvenir, je vois là une circonstance qui constribue à expliquer le retour de cette image. Mais je suis encore loin d'en tenir une raison suffisante, car combien de fois la même circonstance ne s'est-elle pas renouvelée sans le même accompagnement! Une autre circonstance a aussi son importance, et c'est que je me rappelle avoir vu le visage de cet enfant piqué par les mouches; mais ce n'est pas là encore une raison décisive pour le retour de l'image sus-mentionnée. Car bien des fois j'ai éprouvé le même inconvénient sur moi sans la même concomitance. Enfin j'observe que la vue du cadavre de la personne que j'avais connue produisit sur moi une impression profonde et que, tout à l'heure, j'étais accidentellement disposé à la tristesse. L'ensemble des circonstances nécessaires pour constituer une raison suffisante est ainsi trouvé[1]. »

Dans cet ensemble de circonstances, il en est une que Louis Ferri aurait dû considérer et signaler comme primaire, en la distin-

1. *La Psychologie de l'association*, p. 258, note.

guant de celles qui, sans sa présence, — il le reconnaît, — auraient été inefficaces. C'est le sentiment accidentel de tristesse éprouvé par l'écrivain, au moment où surgit, en son esprit, le souvenir qu'il raconte. Nul doute que ce sentiment n'ait été la première condition du phénomène, en rappelant par association de similarité le sentiment ancien et semblable de tristesse causé par la vue de l'enfant mort.

Telle est l'interprétation que donne M. Fouillée du fait rapporté par le psychologue italien et qui me paraît très exacte : « C'est donc, dit-il, la similarité d'émotion, c'est l'état de la sensibilité qui a été la puissance dominatrice et déterminante ». D'où M. Fouillée conclut que « l'appétition et l'émotion apparaissent au fond de la mémoire comme le ressort caché de l'association des états de conscience et comme le principal moyen de leur synthèse » ; que « les mêmes objets ne réveillent pas les mêmes souvenirs quand nous sommes gais ou quand nous sommes tristes » ; qu'il y a « en nous une disposition générale de la sensibilité et comme un ton général de notre humeur qui repousse ce qui lui est contraire, attire ce qui lui et conforme » ; que l'on « pourrait appeler cette loi profonde d'association *loi de sélection sensible*, puisqu'elle fait de notre sensibilité une force d'attraction et de répulsion » ; que « les idées ne s'enchaînent pas seulement par des rapports tout mécaniques et logiques » ; qu'elles s'enchaînent aussi « par un rapport d'adaptation à nos sentiments[1] ».

Il peut donc arriver — et sans doute il arrive plus souvent qu'une observation superficielle ne porterait à le croire — que la similarité affective est le point de départ d'associations qui rappellent des souvenirs de sensations et d'idées. La conclusion de M. Fouillée sur le rôle du sentiment dans l'association des états de conscience et dans la détermination des souvenirs semble une induction très légitime. « On ne peut douter, dit M. Ribot, que dans beaucoup de cas la cause de l'association ne se trouve dans une disposition affective, permanente ou momentanée[2]. » M. Ribot, il est vrai, se refuse à admettre que toute association suppose un facteur affectif comme raison déterminante ; et il estime avec raison bien douteuse l'intervention des sentiments par contiguïté. Mais M. Fouillée, on l'a vu, ne nie pas que les idées, une fois éveillées par une cause affective, ne s'enchaînent entre elles par des rapports tout mécaniques et logiques.

1. *La Psychologie des idées-forces*, t. I, p. 223.
2. *La Psychologie des sentiments*, p. 172.

On remarquera que la thèse dont il s'agit se lie naturellement à celle de la priorité du sentiment sur l'intelligence que Schopenhauer a développée dans un des chapitres les plus intéressants de son ouvrage *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1], et à laquelle conclut M. Ribot, au nom de la psychologie expérimentale et positive [2].

1. Voyez *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. III, p. 13 et suiv. — Schopenhauer a bien vu l'action qu'exerce l'état affectif sur la mémoire. « Une mémoire, même faible à l'ordinaire, dit-il, retient toujours parfaitement ce qui a de la valeur pour la passion dominante. L'amoureux n'oublie aucune occasion favorable, l'ambitieux rien qui s'accorde avec ses projets, l'avare n'oublie jamais la perte subie, ni l'homme fier la blessure faite à son honneur; le vaniteux retient chaque mot d'éloge et la moindre distinction dont il a été l'objet... L'observation personnelle donnera lieu à des remarques plus fines sur ce sujet. Quelquefois un trouble subit me fait oublier ce à quoi je réfléchissais à l'instant, ou la nouvelle qui vient de m'arriver aux oreilles. Eh bien! si la chose avait pour moi un intérêt quelconque, même éloigné, l'influence que par là elle a exercée sur la volonté aura laissé comme un écho; en effet, je me rappelle encore exactement à quel point cette chose m'a agréablement ou désagréablement affecté, et aussi de quelle manière spéciale elle a produit en moi l'une de ces impressions, c'est-à-dire si elle m'a, même à un faible degré, blessé, rempli d'angoisse, d'amertume, de tristesse, ou si elle a provoqué les émotions contraires. Ainsi donc, la chose une fois disparue, ma mémoire n'en a retenu que le contre-coup sur la volonté, et ce souvenir devient souvent le fil conducteur qui nous ramène à la chose elle-même (t. III, p. 34). »

Et dans un chapitre précédent, après avoir exposé les lois de l'association des idées : « Ce qui met en mouvement l'association des idées, dit-il, c'est, en dernière instance et dans le secret de notre être, la volonté, qui pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes et les conséquences (t. II, p. 271). »

2. Voyez *La Psychologie des sentiments*, p. 429 et suiv. — Le primat de la volonté (de la *volonté* entendue au sens général que Schopenhauer donnait à ce mot, et qui comprend désir et aversion, espérance et crainte, amour et haine) est, pour M. Ribot, une vérité d'observation psychologique, qu'il faut distinguer et dégager de la métaphysique du philosophe allemand. Mais on ne peut, dirai-je, écarter cette métaphysique, sans rejeter d'abord la séparation absolue et l'opposition de nature qu'elle suppose entre la volonté et l'intelligence, et que Schopenhauer faisait entrer dans sa conception du primat de la volonté. Tel qu'il le comprenait et le presentait, le primat de la volonté ressemble à quelque chose de contradictoire. Conçoit-on un premier état dans lequel l'esprit, réduit à la pure volonté, serait absolument inconscient? N'est-on pas conduit par l'induction psychologique à tenir le conscient pour coextensif au mental, c'est-à-dire à mettre à la place de l'inconscient réel et absolu, des degrés et des plans multiples de conscience? Et comment admettre une conscience, même *minima*, où il n'y ait rien de perceptif, de représentatif, d'intellectuel? Le primat de la volonté serait contestable, si l'on voulait exprimer par là un rapport de succession réelle, et non pas seulement de subordination de l'intelligence au sentiment. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que l'intelligence, avec son appareil plus ou moins compliqué, est en quelque sorte l'organe que le sentiment anime, auquel il donne l'impulsion, dont il se sert pour atteindre ses fins, et qu'il tend à perfectionner par l'exercice qu'il lui impose.

VI

S'il faut voir dans le sentiment le fond de toute mentalité, le principe de l'activité de l'esprit, la diversité des natures mentales doit être attribuée à la diversité des tendances affectives et passionnelles qui dominent et meuvent les esprits. Ces tendances affectives, différentes chez les individus qui les apportent en naissant, restent-elles fatalement invariables dans le cours de la vie, formant un composé dont les éléments, en lutte ou en harmonie selon les circonstances, ont toujours la même force et sont toujours dans les mêmes proportions? Schopenhauer le croyait : de là son pessimisme. Les psychologues évolutionnistes le nient, soutenant, avec raison, il me semble, — que les sentiments ne sont, pas plus que les idées, soustraits à l'évolution mentale, quoi qu'ils la subissent beaucoup plus lentement que les idées.

S'il y a une évolution des sentiments, la mémoire affective doit être considérée comme un des facteurs essentiels de cette évolution. Le genre de sentiment éprouvé, à tel moment, en telle circonstance, ensuite de telle sensation, se fortifie par la reviviscence du souvenir qu'il a laissé dans l'esprit. Il se fortifiera d'autant plus que le souvenir en sera plus souvent ravivé. Il suit de là que la nature des sentiments le plus ordinairement éprouvés et la nature des souvenirs affectifs le plus ordinairement rappelés doivent changer la force proportionnelle des éléments affectifs dont se composent, en chaque esprit, les tendances affectives innées.

On ne voit pas pourquoi le phénomène psychologique auquel Ampère a donné le nom de *concrétion* ne se produirait pas pour les sentiments aussi bien que pour les sensations. Rappelons en quoi consiste ce phénomène.

Les images des sensations antérieures modifient nos sensations actuelles au point de nous faire voir plus que nous ne voyons et entendre plus que nous n'entendons. Un homme nous parle dans une langue qui nous est tout à fait inconnue : pourquoi ne distinguons-nous pas ce qu'il articule, tandis que, s'il parle dans une langue qui nous est familière, nous percevons nettement tous les mots qu'il prononce. C'est, répondait Ampère, en raison de la concrétion qui a lieu entre les sensations présentes des sons et les images des mêmes sons que nous avons souvent entendus. Si les paroles que l'on chante à l'Opéra italien, disait-il encore, ne sont pas fortement prononcées, l'auditeur assis dans le fond de la salle ne reçoit que l'impression des voyelles et des modulations musicales; mais il

n'entend pas les articulations, et partant ne reconnaît pas les mots. Qu'il ouvre alors le livret de l'Opéra; et, en suivant des yeux, il entendra très distinctement ces mêmes articulations que tout à l'heure il ne pouvait pas saisir. Voici ce qui se passe en lui. La vue des caractères qu'il a devant les yeux se composant non seulement de la sensation visuelle du moment, mais des images des sensations de même espèce qu'il a éprouvées en apprenant à lire l'italien, la vue des paroles écrites réveille en lui les images sonores et acoustiques des paroles prononcées, et les images des sons renforçant dans son organe les impressions trop faibles qu'il reçoit de la scène, il en résulte une audition distincte.

Que de sensations paraissent nous venir, telles quelles, du dehors, dans lesquelles l'analyse psychologique nous montre un phénomène de concrétion! Ainsi, quand j'aperçois de loin une personne que je connais, le souvenir que j'ai de cette personne rend ma perception beaucoup plus précise. Pierre et Paul voient de loin le même objet. Pierre l'a déjà vu de près autrefois. Paul ne l'a jamais vu. Pierre y distingue des détails que Paul n'aperçoit pas. Cependant ils n'ont pas meilleure vue l'un que l'autre. On le prouve en les plaçant à la même distance d'un autre objet que ni l'un ni l'autre n'ont jamais vu et en s'assurant qu'ils ne l'aperçoivent pas plus distinctement l'un que l'autre. La conclusion qui s'impose est, d'abord, que Pierre n'aurait pas du premier objet une sensation visuelle aussi distincte s'il ne l'avait déjà vu autrefois de près; ensuite, que les sensations ou perceptions visuelles des parties, qui sont confuses pour Paul, qui le seraient également pour Pierre s'il n'avait déjà vu l'objet de près, deviennent claires et distinctes pour Pierre grâce aux images qu'elles éveillent et qui les renforcent.

C'est par le phénomène de la concrétion qu'Ampère expliquait les saillies et les creux qui nous apparaissent sur un tableau, quoi qu'il n'y ait réellement qu'une surface plane, couverte de diverses couleurs, mais où le peintre a reproduit les dégradations d'ombres et de lumières qui résulteraient de saillies et de creux véritables. « L'habitude, disait-il, a lié depuis longtemps, chez l'homme, les idées des formes que le tact lui a fait découvrir dans les objets où les saillies et les creux existent réellement, avec ces dégradations d'ombres et de lumières, et leur vue lui retrace ces idées de formes, lesquelles se concrètent avec des impressions qui, sans cela, n'auraient produit que le phénomène visuel d'une surface colorée, sans creux ni saillie, comme elle est réellement[1]. »

1. *Essai sur la philosophie des sciences*, t. I, préface, note, p. LX.

Si j'ai insisté sur ce phénomène de la concrétion, c'est qu'il intervient — on est fondé à la croire — dans les sentiments actuels comme dans les sensations actuelles, et que son intervention fait bien comprendre comment les sentiments actuels sont renforcés par les souvenirs affectifs de même nature. Prenons garde que dans tout souvenir affectif qui se fait reconnaître comme tel, en se localisant dans le passé, il y a de l'intellectuel uni à l'affectif, c'est-à-dire des sensations qui revivent avec le sentiment ancien et dont les images nous représentent la cause de l'objet de ces sentiments. Mais ce qui est purement affectif dans le souvenir ne peut se détacher, se séparer de son concomitant sensible et intellectuel, sans échapper à l'acte intellectuel de reconnaissance, et par conséquent sans perdre le caractère de souvenir conscient. Et, s'il échappe à l'acte de reconaissance, s'il perd le caractère de souvenir conscient, il doit nécessairement se confondre avec les sentiments habituels de même espèce, et augmenter, en s'y ajoutant, la couche mentale profonde qu'ils forment sous les idées mobiles.

On peut aisément, d'après ce qui précède, se rendre compte du rôle que joue la mémoire des sentiments dans l'évolution de la vie affective. Rien n'empêche d'admettre qu'en chaque individu, les tendances affectives innées sont, en partie, dues aux résultats accumulés et héréditairement transmis de la mémoire affective de ses ancêtres; que ces tendances sont ensuite modifiées, en chaque individu, par sa propre vie et sa propre mémoire affectives, dont il transmettra, à son tour, en partie, à ses descendants les résultats accumulés, en un mot, que la mémoire affective détermine, en une certaine mesure, l'habitude et l'hérédité affectives.

Un de nos critiques les plus pénétrants et les plus spirituels, M. Faguet, a bien vu que dans la mémoire des sentiments se trouve la solution de plus d'un problème psychologique. « Il y a là, dit-il, entre mille choses, toute une explication de la tendance polygamique de l'homme et de la tendance monogamique de la femme. Les hommes sont naturellement polygames (sauf exception); les femmes sont naturellement monogames (sauf exception aussi). Pourquoi? Mais parce que la mémoire affective est plus forte chez la femme, et la mémoire intellectuelle chez l'homme. Autrement dit, l'homme est fait dans une certaine mesure pour oublier ses émotions et la femme pour s'en souvenir. Donc la première émotion amoureuse de la femme doit retentir éternellement dans son être et l'attacher indéfiniment à celui d'où elle lui est venue [1]. »

1. *Revue bleue*, n° du 12 septembre 1896.

Une plus forte mémoire de l'émotion amoureuse produit une tendance monogamique plus forte : voilà qui est certainement admissible. M. Faguet s'arrête là. Il aurait pu, faisant un autre pas sur le terrain de la causalité psychologique, au lieu de passer aussitôt à des vues de finalité (l'homme *fait pour* oublier son émotion, la femme *pour* s'en souvenir), se demander si la différence qu'il signale, pour les deux mémoires affective et intellectulle, entre l'homme et la femme, ne doit pas être attribuée à la différence des conditions primitives et persistantes de la vie affective et de la vie intellectuelle des deux sexes, — à la différence des conditions dans lesquelles les deux mémoires, chez l'homme et chez la femme, ont eu jusqu'ici presque constamment à s'appliquer.

D'autres problèmes psychologiques analogues à celui qui s'est présenté à la pensée de M. Faguet peuvent, il me semble, se résoudre également par la mémoire affective.

Tout le monde reconnaît que l'amour des parents pour leurs enfants l'emporte en intensité sur l'amour des enfants pour leurs parents, et que, du père et de la mère, c'est celle-ci qui a le plus d'amour pour l'enfant. L'amour ne remonte pas, dit un proverbe. Horace donne à la guerre cette épithète caractéristique : *abhorrée des mères*[1]. Il s'agit d'expliquer les deux faits.

Si l'on est positiviste de l'école d'Auguste Comte, on se borne à constater que ces deux faits sont des conditions d'existence de l'espèce humaine, et si l'on est théiste ou panthéiste, on joint volontiers à l'idée de condition d'existence celle de finalité. « Plus l'accomplissement d'un devoir, dit Balmès, est nécessaire à la conservation des êtres et à l'ordre qui les régit, plus nombreuses aussi sont les garanties données par le Créateur à l'accomplissement de ce devoir... Du jour où les pères négligeraient de rendre à leurs enfants les soins indispensables, l'espèce humaine serait en péril. C'est pourquoi les fils même les plus reconnaissants et les plus tendres, n'ont jamais pour ceux à qui ils doivent la vie la tendresse ardente que ceux-ci ont pour eux. Sans doute, le Créateur aurait pu établir des deux côtés même attachement, même amour passionné ; s'il ne l'a point fait, c'est que cela n'était point nécessaire. Chose remarquable ! la mère ayant besoin de porter en elle un foyer plus ardent de cet amour, pour contre-balancer les ennuis de la maternité, les dégoûts des premiers soins à donner à l'enfance, et l'enfant ayant un besoin plus grand des soins de sa mère, celle-ci pousse quelquefois la tendresse jusqu'à la frénésie[2]. »

1. *Bella matribus detestata* (Odes, livre premier, 1).
2. *L'art d'arriver au vrai*, trad. Manec, p. 190.

La psychologie expérimentale et inductive n'a pas à s'occuper de cette explication téléologique; et elle ne peut se satisfaire de l'idée générale de condition d'existence. Elle a autre chose à dire sur la question. Il lui faut rechercher le mode de genèse de ces faits psychiques nécessaires à la conservation de l'espèce humaine. Eh bien, ce mode de genèse, elle ne peut le demander qu'à la mémoire affective, d'où dépendent l'habitude et l'hérédité affectives. Si les parents ont plus d'amour pour leurs enfants que ceux-ci n'en ont pour leurs parents, c'est que la mémoire des sentiments sans cesse éprouvés d'amour maternel et paternel est beaucoup plus riche en souvenirs affectifs, sans cesse ravivés, que celle des sentiments d'amour filial. Si l'amour maternel est plus fort que l'amour paternel, c'est que, chez la mère, en raison de ses fonctions spéciales, l'amour pour l'enfant, vivement senti dès l'origine, est ensuite nourri et accru — beaucoup plus qu'il ne l'est chez le père — par les actes continuels qu'il détermine et par les souvenirs affectifs qu'il laisse toujours prêts à se réveiller, toujours présents et vivants au cœur.

VII

Je ne puis, en cet article, examiner ni même indiquer tous les faits de psychologie individuelle et de psychologie sociale qui s'expliquent par la mémoire affective. Mais il en est qui méritent particulièrement l'attention. Pourquoi les raisonnements déductifs et inductifs, les plus évidemment légitimes, sont-ils impuissants, en tel esprit qui est cependant capable d'en comprendre la valeur, contre la foi aux dogmes religieux qui lui ont été enseignés dans son enfance? C'est que la mémoire affective soutient cette foi en poussant l'esprit à s'arrêter aux arguments qui la défendent, à se les adapter, à en chercher au besoin de nouveaux, et à se satisfaire de ceux que d'ingénieux apologistes contemporains lui ont fournis, ou qu'il a trouvés lui-même.

La mémoire affective est, pour les croyances religieuses, une grande force conservatrice, grâce à laquelle elles résistent longtemps, j'allais dire indéfiniment, à l'assaut que leur livrent les démonstrations logiques et scientifiques. Ces croyances, que nous avons reçues de notre première éducation, ont été et se trouvent associées, incorporées, à des sentiments. De cette association vient leur résistance aux idées qui les menacent; ce sont ces sentiments et les souvenirs de ces sentiments qui les retiennent et luttent, en nos âmes, pour en assurer et en prolonger l'empire. C'est en raison de sa mémoire affective plus forte, que la femme est en

général plus conservatrice que l'homme, plus attachée aux vieilles croyances, moins disposée à accueillir les idées nouvelles; que, chez elle, l'imitation-coutume, dans l'ordre intellectuel et moral, l'emporte plus que chez l'homme sur l'imitation-mode.

La mémoire affective fait comprendre pourquoi il est difficile, sinon impossible, qu'un peuple change de religion, quelques bonnes raisons tirées de la science et de la conscience qu'on allègue en faveur de ce changement, si à l'intelligence de ces raisons ne se joignent, en des esprits de plus en plus nombreux, des sentiments nouveaux, assez énergiques et assez constants pour triompher des souvenirs affectifs qui tiennent ce peuple attaché à sa religion traditionnelle. Si l'on réfléchit aux conditions dans lesquelles se sont jusqu'ici produites les révolutions religieuses, on s'assure que toujours la religion nouvelle a dû lutter contre les souvenirs affectifs qui étaient la principale force de l'ancienne, et que, si elle a pu surmonter cette résistance, c'est surtout par la force opposée des sentiments nouveaux qu'elle allumait dans les âmes, et qui y donnaient naissance à de nouveaux souvenirs, sans cesse ravivés. C'est ainsi que les grandes religions prosélytiques et universalistes ont remplacé les cultes primitifs, locaux et nationaux; que le christianisme a vaincu le polythéisme gréco-romain; que la Réforme du XVIe siècle a enlevé au catholicisme la moitié de l'Europe [1].

On a parlé, depuis 1870, de la *protestantisation* de la France, nécessaire, selon les uns, pour faire pénétrer et vivre dans les consciences les principes de la morale juridique; incompatibles, selon les autres, avec l'esprit rationaliste français, épris de logique et d'unité. Il se peut que les premiers aient cru et croient le changement dont il s'agit moins difficile qu'il ne l'est réellement. Mais il est certain que les seconds se trompent sur la nature de l'obstacle et le placent bien à tort dans les exigences de la logique. Au contraire, la logique, si elle était seule écoutée, pourrait conduire nombre d'esprits à un libre christianisme, tel que celui qui est sorti de la Réforme du XVIe siècle. L'obstacle véritable vient des sentiments qui constituent le fond de la mentalité française, des associations devenues presque inséparables que forment ces sentiments avec les images et croyances traditionnelles, en un mot, de la mémoire affective du peuple français. Et cet obstacle a pu grandir [2]

1. Je n'entends pas nier que la raison n'affaiblisse, avec le temps, par son action progressive et constante, les sentiments traditionnels auxquels elle est opposée, et qu'elle n'engendre elle-même, par les certitudes qu'elle donne, des sentiments réels et efficaces, auxquels on peut croire que la victoire finale est assurée.

2. Je dis : *a pu grandir*, car ce n'est là qu'une hypothèse. L'obstacle est dans

depuis le XVIe siècle, malgré les conflits et les révolutions d'idées, en raison de la force accrue de l'hérédité psychique, qui s'applique surtout, sinon exclusivement, aux éléments affectifs et passionnels.

On a vu qu'il existe plusieurs mémoires spéciales, lesquelles diffèrent par leur matière sensorielle. Les aptitudes intellectuelles diverses observées chez les divers individus s'expliquent très simplement par l'espèce de mémoire intellectuelle prédominante en chaque individu, de là le rôle de telle mémoire spéciale dans la psychologie du peintre, dans celle du musicien, dans celle du calculateur, dans celle du joueur d'échecs. La mémoire affective n'a pas un rôle moins important dans cette branche de la psychologie qui traite des caractères et qui s'appelle *éthologie.* La diversité des caractères observés chez les divers individus s'explique aussi facilement par l'espèce des sentiments qui prédomine en chaque individu et qui forme la matière ordinaire de sa mémoire affective.

Chacun apporte en naissant des tendances affectives innées. De ces tendances résulte le caractère. Les éléments affectifs dont se compose le caractère ne sont pas — je l'ai dit plus haut — dans des proportions invariables : les uns peuvent croître en intensité, pendant que les autres tendent à s'affaiblir et à s'éteindre. En d'autres termes, l'observation psychologique ne permet pas d'admettre la théorie de l'immutabilité du caractère, que soutenaient Kant et Schopenhauer et qui, pour eux, se fondait sur la distinction du noumène et du phénomène.

Remarquons que, si le caractère n'est en rien modifiable, si chacun le conserve, tel qu'il l'a apporté en naissant, rien des tendances affectives innées d'où il résulte, chez l'individu, ne saurait être attribué à des modifications éthologiques acquises par ses parents, par ses ancêtres, au cours de leur vie. La théorie de l'immutabilité du caractère est anti-évolutionniste; elle correspond, en éthologie, à celle de la fixité des espèces en biologie.

La doctrine de l'évolution suppose le caractère modifiable, et la psychologie positive confirme cette supposition. L'histoire des religions, de leur action transformatrice sur les individus et les groupes sociaux nous montre, réalisées en divers temps et en divers lieux, de vastes expériences absolument décisives contre l'immutabilité fatale du caractère. « A quel point les idées, dit très bien M. André Che-

la force des sentiments traditionnels, dont l'hérédité psychique n'est pas l'unique facteur; et, d'ailleurs, n'y a-t-il pas lieu de penser que la force de l'hérédité physique, appliquée aux sentiments traditionnels, a bien pu diminuer au lieu de s'accroître, si, depuis deux siècles, des causes diverses ont sans cesse combattu et contenu ces sentiments.

vrillon, surtout les idées morales et religieuses, modifient l'homme jusque dans son fonds subconscient, on peut l'estimer, quand, observant un milieu ethnique comparativement simple et très stable on découvre la profonde différence de type que crée la diversité des croyances religieuses, quand on compare l'être passif, énervé qu'est l'Hindou de la pagode au héros possible qu'est son voisin l'Hindou de la mosquée, quand on voit l'Arabe chrétien du Liban plus semblable à l'Européen qu'un musulman de Syrie[1]. »

L'immutabilité de caractère impliquerait la vanité de la pédagogie morale et religieuse; elle exclut toute idée d'éducation de la volonté. Les religions ont prouvé, par les faits, que cette idée n'a rien de chimérique; qu'il est possible d'agir efficacement sur la volonté, si l'on agit d'une manière systématique sur les sentiments habituels; que l'on peut exercer une action efficace sur les sentiments habituels, en suscitant, dans les jeunes esprits, des sentiments actuels au moyen de sensations et d'idées, en y établissant ainsi des associations de plus en plus fortes entre ces sensations et idées et ces sentiments, de sorte que l'éveil des images sensibles y entraîne forcément celui des souvenirs affectifs.

La reviviscence des sentiments — M. Bain nous l'a dit — est d'autant plus facile et plus sûre qu'ils ont été associés à l'origine à des sensations plus élevées. Ainsi, c'est par les images visuelles et auditives auxquelles ils sont liés que s'éveillent ordinairement les souvenirs affectifs. La grande place que les religions donnent à la peinture et à la musique dans leur pédagogie répond très bien au but qu'elles se proposent, et qui est de faire naître dans les esprits, par des sensations appropriées de la vue et de l'ouïe, les sentiments qu'elles jugent les meilleurs, d'y entretenir et d'y enraciner ces sentiments, en les faisant revivre, passer de l'état abstrait à l'état concret, par des associations de similarité et de contiguïté[2].

On ne peut s'étonner du rôle important que jouent dans la pédagogie religieuse l'association des sentiments et des idées et la mémoire affective, si l'on considère la nature même de la morale

1. *La Grande Revue*, n° du 1er septembre, 1900.
2. Tel est le but de la méthode d'oraison propre aux *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola. On sait que cette méthode consiste dans l'*application des sens* par laquelle le néophyte apprend à se donner à lui-même la représentation sensible des objets, de sa foi religieuse. Les images visuelles, auditives, etc., de ces objets qu'il s'applique méthodiquement, sous une direction habile, à éveiller et à retenir en son esprit, se rapportent au genre de sentiments (crainte, espérance, amour, haine) qu'elles inspirent; elles sont destinées à rendre plus vive l'ardeur, plus résistante la force, plus durable l'efficacité de ces sentiments.

enseignée dans le livre sacré de la plus élevée des religions. Ce qui caractérise la morale de l'Évangile est de spiritualiser la Loi judaïque. Elle ne s'arrête pas aux actes extérieurs et visibles; elle porte la règle au delà; elle atteint le fond mental, en appliquant ses préceptes aux sentiments intérieurs, dont les actes extérieurs ne sont que la conséquence et l'impression. Elle a proclamé ce qu'on peut appeler la Loi du cœur. Elle suppose donc — ce qui est très conforme à la psychologie expérimentale et positive — que chacun peut et doit être, en quelque sorte, pour soi-même, un éducateur moral et religieux, c'est-à-dire agir sur ses propres sentiments, sur ses propres souvenirs affectifs, pour fortifier et vivifier les uns, pour affaiblir et éteindre, autant qu'il se peut, les autres.

F. Pillon.

LA

VRAIE MÉMOIRE AFFECTIVE

Demandez à une personne, ignorante ou cultivée d'ailleurs, mais peu versée dans les études psychologiques, si elle se souvient de ses plaisirs et de ses douleurs, de ses joies et de ses tristesses : votre question l'étonnera sans doute, tant il semble évident au premier abord que l'affirmative s'impose. Nos plaisirs et nos douleurs, nos joies et nos tristesses, nos espérances et nos craintes, ne constituent-ils pas la matière même dont notre vie intime est tissée et l'élément essentiel de notre Moi? Or, suivant la parole de Royer-Collard (si vraiment superficielle d'ailleurs dans son apparente profondeur), « on ne se souvient pas des choses, on ne se souvient que de soi-même ». Mais insistez davantage; pressez votre interlocuteur; et vous vous convaincrez facilement que, pour lui, se souvenir d'un plaisir ou d'une douleur, d'une joie ou d'une tristesse, c'est seulement se ressouvenir que dans telles et telles circonstances il a éprouvé du plaisir ou de la douleur, de la joie ou de la tristesse. Vous verrez que de toutes ces affections, que de tous ces sentiments, dont il prétendait tout d'abord avoir conservé fidèlement la mémoire, il ne subsiste le plus souvent, avec des images purement représentatives, qu'un mot, plaisir ou douleur, joie ou tristesse, que n'accompagne d'ordinaire aucune émotion nettement caractérisée. Vous verrez que le sentiment, lorsque d'aventure il se produit, est en général tout différent de l'émotion primitive : le souvenir de nos joies les plus vives n'est souvent qu'un regret douloureux; le souvenir d'un acte d'enthousiasme juvénile fait parfois monter à notre front cette rougeur que provoque d'ordinaire le sentiment du ridicule; et nous sourions au retour du jour de nos angoisses de la nuit. Parfois aussi, il est vrai, l'émotion actuelle semble la copie fidèle de l'émotion antérieurement ressentie : la mémoire d'une injure dont nous avons été autrefois victime fait bouillonner en nous la colère, et nous frémissons d'horreur au souvenir d'un grand danger que nous avons couru. Mais peut-être cependant la similitude des effets s'explique-t-elle suffisamment par la similitude des causes; peut-être ma colère ou

mon effroi présents ne sont-ils pas plus le souvenir de ma fureur ou de ma frayeur passées que le printemps actuel n'est un souvenir des printemps disparus.

Existe-t-il donc une mémoire affective? Spontanément le sens commun dit oui. Mieux éclairé, il semble se ranger au contraire du côté des psychologues qui, pour la plupart, lorsqu'ils prennent parti, soutiennent la négative. M. Ribot se déclare hardiment pour l'affirmative. Tout en étant au fond d'accord avec l'éminent directeur de la *Revue philosophique*, nous voudrions reprendre aujourd'hui le problème, beaucoup moins pour ajouter des faits nouveaux à ceux qu'a révélés l'intéressante enquête de M. Ribot, que pour dissiper certaines confusions qui pourraient conduire à étendre outre mesure le champ de la mémoire affective, ou, par un effet contraire, à en nier radicalement l'existence. Il nous faudra pour cela appeler la théorie au secours de l'expérience hésitante, et, suivant l'expression de Descartes, « aller au devant des effets par les causes ».

Dans cette recherche il sera bon de séparer nettement l'étude des sensations de celle des sentiments pour des raisons qui apparaîtront clairement par la suite. Toutes les sensations sont peut-être affectives à quelque degré; mais il en est tout un groupe auquel on ne saurait à coup sûr dénier ce caractère : ce sont les sensations du goût et de l'odorat. Or, que les sensations olfactives et gustatives soient susceptibles de revivre nettement dans la conscience, c'est ce qui est probablement vrai pour la majorité des individus (dans une proportion d'environ 60 pour 100, d'après les résultats de l'enquête instituée par M. Ribot). Pour ma part, c'est un fait que mon expérience personnelle ne me permet pas de mettre en doute : assez bon auditif, faiblement moteur, médiocrement visuel, j'ai la faculté d'évoquer à mon gré nombre de saveurs et la plupart des odeurs, particulièrement les senteurs de l'Océan, des étables, du bois fraîchement coupé, des feuilles mouillées, le parfum de l'œillet, de la giroflée, de l'héliotrope, du thym, etc. Ces faits semblent impliquer nettement l'existence de souvenirs présentant le caractère olfactif, puisqu'ici la représentation est aussi inséparable de l'affection que la couleur est inséparable d'une étendue colorée; et il serait intéressant d'observer sur des sujets particulièrement bien doués si les modifications sthéniques produites par les odeurs réelles se reproduiront à quelque degré avec les odeurs reviviscentes. Mais il est beaucoup d'autres faits qui conduisent non moins sûrement à la même conclusion. M. Ribot en a signalé un grand nombre qu'il est inutile de rapporter ici. Personnellement je ne puis me représenter sans un frisson éminemment désagréable l'attouchement de la craie, le grincement d'une

lime sur l'acier, d'une scie sur la pierre; j'évoque très nettement la sensation produite par une piqûre, par une coupure, par le contact d'un fer chaud ou d'un bloc de glace.

Il y a donc incontestablement des sensations réviviscentes présentant à quelque degré le caractère affectif. Mais peut-on parler d'une mémoire affective comme on parle d'une mémoire visuelle, d'une mémoire auditive, d'une mémoire tactile ou motrice? Je ne le crois pas. Dans la sensation restaurée, comme dans la sensation originale, l'affection est donnée avec et dans la représentation; et pour chaque sens la vivacité de l'affection reviviscente dépend non pas d'une mémoire affective générale, mais uniquement de la capacité affective du sens et de l'intensité de la représentation restaurée. Pour tout bon auditif, sensible d'ailleurs à la qualité affective des sons, le souvenir d'un timbre de voix harmonieux ou discordant présente le même caractère agréable ou pénible que la sensation elle-même; à tout bon visuel, sensible à l'harmonie des couleurs, le souvenir d'un tapis richement nuancé ou d'une toilette aux tons criards procure la même impression que la vue même de l'objet. Il y a donc une mémoire visuelle, une mémoire auditive, une mémoire tactile, une mémoire motrice, etc.; il y a aussi pour chaque sens une capacité affective spéciale, variable avec les individus; mais il n'y a point de mémoire affective distincte.

Cette conclusion tirée des faits s'imposerait *à priori* dans la théorie intellectualiste de Herbart, d'après laquelle le plaisir et la douleur résultent d'un rapport entre les représentations élémentaires, rapport qui doit naturellement se retrouver dans la sensation reviviscente, si celle-ci est une copie fidèle de la sensation originale. Mais elle ne s'accorde pas moins bien avec une théorie purement physiologique qui verrait dans le plaisir l'effet (ou le concomitant subjectif) d'un rythme régulier et harmonieux de quelque activité locale, croissant proportionnellement à l'énergie mise en jeu, dans la douleur, l'effet (ou le concomitant subjectif) d'un rythme irrégulier et heurté d'une telle activité, croissant avec la rudesse et surtout avec la multiplicité des arrêts. Il est clair en effet que dans la sensation reviviscente le même rythme harmonieux ou heurté doit se reproduire, quoique avec une mise en jeu d'énergie moindre que dans la sensation originale : d'où le même plaisir ou la même douleur sous une forme plus ou moins atténuée.

Remarque. On explique ordinairement le souvenir par la restauration de quelque mouvement dans les centres; toutefois il est à remarquer que lorsque la sensation reviviscente est très vive, comme il convient pour qu'elle présente à un degré notable le caractère

affectif, le phénomène physiologique dont elle est l'expression subjective n'est point exclusivement cérébral; mais il se produit, semble-t-il, une véritable excitation de l'organe sensible sous l'influence d'un courant partant du cerveau. Je ne puis me représenter fortement un acte préhensif des doigts sans ressentir à leur extrémité une sorte de picotement; je ne puis évoquer le souvenir d'une saveur sans éprouver une salivation abondante; je ne puis me représenter un vaste panorama sans percevoir nettement un mouvement de l'œil dans son orbite : d'après Wundt, si après avoir imaginé fortement un pain à cacheter rouge, on porte ses regards sur du papier blanc, on voit se dessiner une tache verdâtre, ce qui semble impliquer une véritable modification de la rétine dans l'acte imaginatif comme dans la perception visuelle elle-même.

II

En ce qui concerne les sentiments, la question est beaucoup plus complexe, beaucoup plus délicate : les faits ne répondent peut-être pas par eux-mêmes avec une clarté suffisante; et c'est ici surtout qu'il convient de faire appel à la théorie pour interpréter les données de l'expérience.

Depuis longtemps déjà, avant la publication du savant ouvrage de M. Ribot, et sans que j'eusse connaissance des théories de Lange et de W. James, la lecture attentive de la *Psychologie als Wissenschaft*, comparativement avec les faits, m'avait démontré pleinement l'insuffisance de la thèse intellectualiste de Herbart, malgré sa supériorité incontestable sur les doctrines antérieures, malgré sa commodité, malgré la part importante de vérité qu'elle renferme, pourvu qu'on ne lui attribue qu'une signification symbolique. Souvent en effet les sentiments peuvent être considérés comme résultant du jeu des représentations; mais souvent aussi (et Herbart lui-même l'a clairement compris, comme le prouve la distinction importante qu'il établit entre les affections (*Affecten*) d'origine physiologique et les sentiments (*Gefühle*) de nature exclusivement psychique) au lieu de causes intellectuelles, les émotions ont des causes physiologiques, tantôt permanentes comme le tempérament, tantôt passagères comme la maladie ou la menstruation, ou bien des causes physiques comme l'ingestion de certaines substances ou l'état de l'atmosphère. Parfois, comme Pascal, nous portons notre soleil ou nos brouillards au dedans de nous-mêmes; mais parfois aussi une température lourde et orageuse nous prédispose à l'irritation; un clair soleil de printemps qui nous pénètre et nous ranime, qui fait couler plus rapidement dans

nos veines un sang plus actif et plus chaud, qui facilite et surexcite toutes les fonctions de notre organisme, nous invite irrésistiblement à la joie; un ciel d'hiver, sombre, brumeux, glacé, qui ralentit notre activité vitale, paralyse notre cerveau, et ne fournit à nos sens qu'une excitation insignifiante et monotone, nous inspire une invincible tristesse. Il devient donc nécessaire de chercher aux sentiments un support, un substratum physiologique. Peut-être l'éclat variable des yeux, la rougeur ou la pâleur du visage, les inflexions de la voix, la vivacité ou l'alanguissement du geste n'ont-ils qu'une importance secondaire, peut-être peut-on les considérer comme des effets, comme des manifestations, plus ou moins soumises à l'action de la volonté qui peut les atténuer sensiblement ou ne les laisser se produire qu'à l'état naissant; mais il subsiste incontestablement dans chaque cas particulier un certain rythme de l'activité générale, dont le sentiment est inséparable et qui peut en être légitimement conçu comme la face objective. De là l'incomparable puissance émotionnelle du rythme musical, auquel les animaux supérieurs eux-mêmes ne demeurent point insensibles : ce rythme, en se transmettant par l'intermédiaire de l'oreille et du cerveau à l'activité générale, provoque naturellement le sentiment correspondant. Ainsi, objectivement, la joie consiste dans un rythme rapide et facile d'une activité abondante; la tristesse dans un rythme plus lent d'une activité languissante et appauvrie; la colère dans un rythme pressé, saccadé d'une masse considérable d'activité soudain mise en jeu après un brusque arrêt; la peur dans un rythme lent, spasmodique d'une activité comprimée; l'admiration dans un rythme lent mais égal d'une activité qui se répand en ondes larges, régulières, etc. L'étonnement ou surprise qui se trouve à l'origine de la colère, de la peur, de l'admiration et aussi du rire, n'est qu'un arrêt subit de l'activité, tel qu'il se produit lorsqu'on nous frappe inopinément sur l'épaule.

M. Ribot se refuse à voir dans la joie et la tristesse de véritables sentiments et tend à les identifier avec le plaisir et la douleur physiques. Bien à tort, suivant nous; car on peut être triste au milieu des plaisirs sensibles et demeurer joyeux au milieu des tourments; et d'autre part, si la joie est toujours agréable, la tristesse n'est pas toujours douloureuse : comment expliquer autrement « ce sombre plaisir d'un cœur mélancolique » dont parle La Fontaine et dans lequel se complaisent si fréquemment les poètes et les artistes? Tout cela se comprend parfaitement lorsque, ramenant le plaisir au rythme facile et harmonieux d'une énergie locale qui se dépense sans obstacles, et la douleur aux arrêts qu'éprouve une telle énergie, on voit dans la joie un rythme plus rapide, dans la tristesse un rythme plus

lent de l'activité générale. Il n'existe plus alors entre la joie douce et la tristesse tranquille qu'une différence presque insaisissable, et l'on passe de l'une à l'autre par une transition insensible : un peu plus de rapidité dans le rythme et c'est la joie, un peu plus de lenteur dans le rythme, et c'est la tristesse. Mais, pourvu que le rythme en se ralentissant ne perde rien de son aisance, la douleur n'apparaît point et le sentiment demeure à quelque degré agréable : de là le charme de la musique plaintive, de la poésie langoureuse, des paysages mélancoliques, des lointains souvenirs dont la trame légère se déroule lentement sous le regard de la conscience à demi assoupie. Il reste vrai toutefois que dans ce rythme ralenti d'une activité appauvrie qui constitue la tristesse, les moindres obstacles déterminent des arrêts douloureux, d'où le chagrin, l'irritation, l'inquiétude, ces hôtes incommodes mais trop ordinaires des âmes mélancoliques.

Mais sans insister davantage sur ces considérations théoriques, indispensables à la parfaite clarté de ce qui va suivre, il nous faut maintenant aborder la question de la mémoire affective, en ce qui concerne spécialement les sentiments. Le cas le plus simple est celui où le sentiment n'est en quelque sorte que le prolongement de la sensation : le rythme de la sensation, indépendamment du plaisir ou de la douleur qu'il provoque immédiatement, tend naturellement à se communiquer à l'activité générale et à en modifier plus ou moins la tonalité; et c'est en cela que consiste justement ce que les Allemands appellent le *ton de sentiment* (der Gefuhlston) de la sensation. Chaque couleur a ainsi son *ton de sentiment*, que l'on peut constater par l'expérience, mais que l'on pourrait aussi déterminer *à priori* : le blanc provoque la joie, et le noir la tristesse; le rouge répond au sublime du genre terrible et produit une excitation sombre; le jaune répond au sublime du genre magnifique et produit l'admiration; le vert répond au beau proprement dit et produit un sentiment de sérénité; le bleu répond au joli et produit un sentiment de douce mélancolie, qui s'accentue avec l'indigo, et prend un caractère d'inquiétude vague avec le violet. Le timbre est pour l'ouïe ce que la couleur est pour la vue : chaque timbre a aussi son *ton de sentiment* : le trombone correspond au rouge, la trompette au jaune, la flûte au vert, le hautbois au bleu, la mandoline et les instruments analogues au violet.

Dans d'autres cas, voisins de celui-ci, le sentiment peut être considéré comme le prolongement non plus d'une sensation mais d'un groupe de représentations données dans un certain ordre de simultanéité ou de succession. Ainsi d'où provient ce sentiment délicieux de mélancolie que nous éprouvons en face de l'Océan? Du rythme

lent et régulier des vagues qui, dans un grondement lointain, incessamment croissant, puis tout à coup éclatant et mourant, accourent, s'enflent, se ramassent, bondissent et viennent l'une après l'autre, avec un clapotement sourd et un léger frémissement d'écume, s'étaler mollement sur le sable du rivage : ce rythme monotone de la respiration géante de l'Océan détermine un rythme analogue dans la représentation, qui, se communiquant à l'activité générale, donne naissance au sentiment correspondant. D'où proviennent les émotions si différentes que nous éprouvons en face d'un lever ou d'un coucher de soleil? Dans un cas comme dans l'autre c'est la même magnificence de lumière, la même richesse de tons chauds et de nuances merveilleuses. Mais le lever du soleil est un *crescendo* de lumière et de vie : la clarté blanche, puis jaune, puis rose avec des rougeoiments de cuivre, monte, s'étend, éclate en une splendeur dorée, qui inonde l'espace, envahit les hautes cimes, glisse le long des coteaux et se répand dans les vallées; chez le spectateur comme dans la nature, l'activité réparée, reconstituée, s'éveille, s'anime et se déploie. Le coucher du soleil au contraire est un *diminuendo* : la lumière s'éteint, les tons éclatants pâlissent, l'activité épuisée s'alanguit et s'endort. Le lever du soleil nous invite à la joie; le coucher du soleil nous porte à la mélancolie.

Dans tous ces cas où le sentiment n'est en quelque sorte que la répercussion sur l'activité générale du rythme inhérent à la sensation ou à un groupe plus ou moins complexe de représentations, la reviviscence de la sensation ou du groupe de représentations doit naturellement amener le retour du sentiment, puisque les mêmes causes ont les mêmes effets. Comment le musicien, excellent auditif, ne retrouverait-il pas au souvenir d'une symphonie les émotions qu'il a éprouvées en l'écoutant? Il est clair que lorsque, de sa plume merveilleuse, P. Loti nous décrit l'horreur silencieuse des crépuscules polaires, la douceur mélancolique des landes bretonnes, ou le charme serein des nuits d'Orient, il doit lui sembler revivre ses sentiments au même titre que ses sensations elles-mêmes.

La conformité du sentiment nouveau avec le sentiment primitif a donc sa première condition dans la fidélité et dans la force de la représentation reviviscente. Cette condition, la plus importante assurément dans le cas qui nous occupe, n'est cependant pas la seule. En effet, le sentiment original lui-même ne dépend pas seulement de la représentation comme telle, mais aussi de l'état d'âme du sujet, ou, si l'on aime mieux, de ses dispositions organiques, plus ou moins aptes à s'accommoder au rythme nouveau que la représentation tend à lui communiquer. Lorsque nous sommes profondément tristes, c'est

en vain que luit un radieux soleil de printemps : il est impuissant à percer nos brouillards intérieurs et à fondre les glaces de notre cœur ; le paysage le plus gai revêt alors invinciblement à nos yeux une teinte mélancolique. Chacun sait par sa propre expérience combien sont rares les cas où la jouissance esthétique atteint toute sa plénitude et s'élève jusqu'à une sorte d'extase. Nous pouvons voir vingt fois un même paysage, un même tableau ou une même statue, nous pouvons entendre mainte et mainte fois une même symphonie sans retrouver complètement l'émotion délicieuse que nous avons ressentie une fois et que nous n'avions point encore éprouvée. Que manque-t-il donc? Un je ne sais quoi, qui tient peut-être en partie à certaines circonstances extérieures, mais plus encore à nous-mêmes. Comme le disaient les Pythagoriciens, l'âme est bien une harmonie, mais une harmonie changeante, dont le rythme se modifie incessamment ; et le charme de la beauté n'est véritablement senti dans toute sa puissance, dans toute sa plénitude, que lorsqu'il existe un mystérieux accord, une indéfinissable affinité entre cette harmonie qu'est notre âme et cette autre harmonie qu'est le Beau. C'est là l'interprétation que l'on pourrait donner de cette parole de Plotin : « Pour sentir et goûter le Beau, l'âme doit elle-même devenir belle ».

Il est clair dès lors que la représentation reviviscente ne ramènera le sentiment primitivement éprouvé qu'autant que les dispositions du sujet ne se seront pas trop radicalement modifiées. Or cette condition, qui n'a en somme qu'une importance secondaire lorsque le sentiment est en quelque sorte le prolongement naturel de la représentation, présente au contraire une importance capitale dans les cas où l'émotion dépend principalement de l'état subjectif. Aussi est-il très rare qu'une émotion de ce genre puisse être rappelée à volonté. Suivant une remarque faite par M. Ribot et qui trouve dans ce qui précède son explication, les âmes gaies sont d'ordinaire incapables de faire revivre leurs tristesses passées, et plus souvent encore les esprits chagrins sont impuissants à raviver leurs joies antérieures. Il est impossible à l'homme fait de retrouver les joies de l'enfant, au vieillard de restaurer ses enthousiasmes juvéniles. Lorsque le feu de la passion s'est éteint, avec lui disparaissent le plus souvent sans retour les joies et les chagrins dont notre âme a été cependant si vivement affectée. Cette règle générale offre cependant de rares exceptions, que l'on rencontre surtout à vrai dire chez les poètes, chez les artistes, chez les personnes douées d'une grande puissance imaginative et d'une riche capacité affective. Qu'il me soit permis de reproduire à ce propos un passage remarquable d'une lettre de Sully-Prudhomme citée par M. Ribot : « Quand j'étais étu-

diant, j'ai eu une liaison dans laquelle j'ai été trompé : phénomène trop banal pour que l'observation n'en puisse être contrôlée par mes semblables sur eux-mêmes. Mon amour n'avait rien de profond, l'imagination en faisait presque tous les frais, et j'ai pardonné l'injure qui n'intéressait guère que ma vanité. La rancœur et l'affection ont depuis longtemps disparu. Dans ces conditions, si j'en évoque les souvenirs, tout d'abord je me reconnais aujourd'hui étranger aux sentiments dont je me souviens; mais je remarque bientôt que je n'y demeure étranger qu'autant que ces souvenirs demeurent vagues, confus. Dès que, par un effort de réminiscence, je les précise, ils cessent par cela même de n'être que des souvenirs, et *je suis tout surpris de sentir en moi se renouveler les mouvements de la passion juvénile et de la jalousie courroucée.* » Ce fait s'expliquerait facilement, suivant nous, par une sorte d'*auto-sympathie*. Avec son imagination vive, le poète reconstitue nettement la scène : il se revoit lui-même abattu ou irrité; il entend les lamentations de son désespoir ou les éclats de sa colère, et sympathise avec ses sentiments passés, comme le spectateur très sensible avec la douleur et les fureurs d'Othello, dont il n'aperçoit cependant que les manifestations.

Cette explication a une grande importance pour préparer la conclusion à laquelle nous allons arriver. Nous touchons en effet au nœud même de la question. Des faits qui précèdent, tels du moins qu'ils viennent d'être exposés et compris, est-il permis de conclure l'existence d'une forme particulière de la mémoire que l'on appellerait mémoire des sentiments? Je réponds catégoriquement : *non*. Il y a reviviscence de représentations, mais l'émotion *ne revit point* : c'est un phénomène *entièrement nouveau* qui apparaît et qui, semblable ou dissemblable d'ailleurs au sentiment primitif, n'a pas plus sa condition d'existence dans ce sentiment que la tempête d'aujourd'hui dans la tempête du mois passé; la similitude des sentiments, lorsqu'elle se produit, a sa raison suffisante dans la similitude des représentations qui les déterminent. On ne peut dire que l'émotion ait été emmagasinée dans l'organisme à la manière des représentations reviviscentes et de leur rythme particulier qui subsistent dans le cerveau à l'état latent ou à l'état de prédispositions. C'est ce qui nous explique que l'émotion nouvelle puisse avoir dans certains cas signalés par M. Ribot une intensité plus grande que l'émotion primitive, alors que les représentations reviviscentes ne sont jamais qu'une copie plus ou moins effacée des représentations originales.

Prétendrions-nous donc nier radicalement toute mémoire affective? Bien au contraire, et les considérations précédentes n'ont eu pour but que de distinguer nettement la mémoire affective vraie de

la fausse, en en déterminant *à priori* les conditions. Ces conditions apparaîtront clairement par un rapprochement avec la mémoire dite motrice dont nul ne songe à mettre en doute l'existence. Lorsque nous disons que nous nous souvenons ou que nous ne nous souvenons pas du nom d'un objet, cela signifie que la seule représentation réelle ou idéale de cet objet suffit ou ne suffit pas pour déterminer, en *vertu d'une association antérieurement établie*, effectivement ou à l'état naissant, l'ensemble des mouvements multiples qui concourent à l'articulation du mot : l'émission actuelle du nom a ainsi sa condition dans une émission antérieure dont elle peut être appelée le souvenir. Mais pourquoi ne s'établirait-il pas entre la représentation et ce rythme de l'activité générale qui est la face objective et le *substratum* physiologique du sentiment une association, une liaison analogue à celle qui s'établit entre la représentation et l'ensemble des mouvements si complexes qui concourent à l'articulation d'un mot déterminé, de telle sorte que l'émotion nouvelle ait sa condition essentielle dans l'émotion antérieure et puisse en être considérée légitimement comme la reviviscence? Une telle liaison n'a rien d'absurde en soi, et la mémoire affective apparait ainsi comme théoriquement possible, et même comme hautement vraisemblable. Existe-t-elle en fait? C'est à l'expérience de répondre. Je me bornerai à quelques exemples typiques, car la clarté significative des faits importe ici beaucoup plus que le nombre.

Il y a vingt ans environ, j'errais, sans but déterminé, dans l'une de ces rues paisibles qui avoisinent le Luxembourg du côté de l'Ouest, en proie à l'un de ces accès d'humeur sombre, sans motif sinon sans cause, dont j'étais alors coutumier. Sous un porche (je crois), un vieillard était assis (peut-être debout), occupé à moudre un air sur une antique serinette, en implorant la charité des passants. Ce vieillard n'avait, autant que je m'en souvienne, rien de particulier, rien qui le distinguât spécialement des autres mendiants de son espèce, et l'air qu'il jouait était plutôt gai; mais dans la disposition d'esprit où je me trouvais, tout cela me parut profondément lamentable, et je fus ému jusqu'aux larmes. Depuis lors, faiblement visuel comme je suis, j'ai oublié le lieu exact de la scène aussi bien que l'aspect du vieillard qui en était le personnage principal ; mais bien souvent je suis hanté par le souvenir de cet air dont les notes grêles et cassées chevrotent pitoyablement à mon oreille, et chaque fois je ressens inévitablement cette même émotion de douloureuse mélancolie et d'ineffable pitié. Ici le sentiment n'a manifestement pas sa raison suffisante dans la représentation reviviscente et ne peut s'expliquer que par une association antérieurement établie

entre l'émotion et l'image. Pour ne pas me borner trop complaisamment à un fait personnel, je rapporterai aussi le cas de ce vieux soldat qui disait à Mosso : « J'ai vu la mort en face dans bien des batailles, mais je n'ai jamais eu tant peur que lorsque je rencontre une chapelle solitaire sur une montagne déserte, parce que, tout enfant, dans les mêmes circonstances, j'y ai vu le cadavre d'un homme assassiné et qu'une servante voulait m'enfermer avec lui pour me punir ». Il est probable que chez ce vieux soldat l'émotion se produisait sans l'intervention d'aucune image reviviscente; et d'ailleurs la représentation, si vive fût-elle, serait impuissante ici à expliquer, sans l'aide d'une association fortement établie, la frayeur excessive d'un homme qui avait assisté à tant de scènes de carnage et d'horreur. De ce second exemple on peut rapprocher le cas, cité par M. Ribot, de cet étudiant étranger qui ne pouvait passer sans un frisson et sans une vague tentation de prendre la fuite devant un lycée dont la vue lui rappelait l'établissement similaire où il avait souffert pendant son enfance. Mais que de faits du même genre ne pourrait-on pas signaler? A combien de personnes n'est-il pas arrivé d'éprouver un serrement de cœur subit et un vague malaise à la vue d'une croix mortuaire ou de tout autre emblème funèbre, sans que cependant l'image de la mort se soit présentée nettement à leur esprit? N'arrive-t-il pas que tel paysage reparaisse constamment dans notre souvenir avec la teinte lugubre dont l'a revêtu un jour une tristesse dont nous ignorons ou avons oublié les causes? Que de sympathies et d'antipathies soi-disant instinctives trouveraient peut-être leur explication dans quelque ressemblance qui, sans suggérer d'images, suffit pour déterminer la reviviscence de quelque sentiment antérieurement éprouvé!

Il existe donc une mémoire affective vraie, et les exemples qui précèdent suffisent pour la mettre clairement en lumière dans son opposition avec la fausse. Dans la mémoire affective apparente, le sentiment nouveau, plus ou moins semblable au sentiment primitif, a sa condition essentielle dans la vivacité de la représentation reviviscente : dans la mémoire affective vraie, il est au contraire plus ou moins indépendant de la représentation reviviscente qui, dans certains cas, peut même faire totalement défaut, mais il a sa condition essentielle dans une certaine disposition acquise de l'organisme. Il est d'ailleurs vraisemblable que la sphère d'influence de la mémoire affective vraie s'étend bien au delà des exemples signalés plus haut ou autres analogues, qui offrent seulement l'avantage de nous la présenter en quelque sorte sous sa forme de pureté absolue. Combien de fois, dans une mesure qu'il est d'ailleurs impossible de déterminer

exactement, la mémoire affective vraie ne se combine-t-elle pas avec la fausse? Lorsqu'au souvenir de la mer je retrouve quelque chose de cette mélancolie que j'ai éprouvée en face de l'Océan, n'est-il pas vraisemblable que le sentiment primitif, spontanément restauré, vient accroître l'émotion que tend d'elle-même à produire la représentation reviviscente? J'ai essayé d'expliquer par une sorte d'auto-sympathie les sentiments de colère et de jalousie rétrospective ressentis par Sully-Prudhomme au souvenir d'une trahison dont il avait jadis été victime, et cette explication me paraît encore en principe suffisante; mais je n'oserais affirmer que la mémoire affective vraie n'ait pas joué un certain rôle dans la production du phénomène. N'est-il pas constant d'ailleurs que notre sympathie est toujours plus vive pour les douleurs que nous avons nous-mêmes éprouvées, et ne faut-il pas voir là une obscure intervention de la mémoire affective proprement dite?

Pour bien montrer jusqu'où s'étend cette influence occulte, signalons en terminant les cas, assurément très nombreux, où le souvenir affectif se produit en quelque sorte à l'état naissant, comme le mot que nous avons *sur le bout de la langue*, d'une manière suffisante cependant pour nous avertir que notre émotion actuelle n'est pas identique à l'émotion antérieurement éprouvée.

Il y a donc une mémoire affective. Cette mémoire affective, assez semblable à la mémoire motrice, diffère au contraire notablement de la mémoire visuelle. En effet les émotions reviviscentes, comme les mots ou les phrases restaurés dans la conscience et que nous prononçons mentalement, apparaissent nettement comme des phénomènes actuels; à moins qu'il ne se produise une véritable hallucination, dont l'effet est alors de supprimer le sentiment de l'heure présente, elles ne sont guère susceptibles de cette illusion qui rejette si facilement dans le passé les représentations visuelles en vertu de leur caractère éminemment objectif et séparable. Telle est vraisemblablement la cause pour laquelle certains psychologues se refusent à admettre l'existence de la mémoire affective.

M. Mauxion.

LA

DÉFINITION DE L'INDIVIDU

(*Suite et fin* [1])

Les Métazoaires. — Nous avons vu comment l'individualisation progressive d'une agglomération cellulaire conduit à un individu pluricellulaire aussi bien défini que le volvox; nous avons vu aussi qu'il est possible de concevoir un individu pluricellulaire formé, comme le *Protospongia*, de cellules de deux formes différentes. Ces deux constatations nous permettent de concevoir la formation de l'individu métazoaire primitif. Les métazoaires que nous connaissons sont en effet des êtres extrêmement complexes; — l'homme n'a pas moins de 60 trillions de cellules appartenant à un grand nombre de types distincts; — mais tout métazoaire, quelque compliquée que soit sa structure, passe, au cours de son développement, par une forme particulière, la *Gastrula*, que l'on peut considérer comme la première étape de l'individualisation métazoaire.

La *Gastrula* la plus facile à décrire, la *Gastrula* embolique de l'*Amphioxus*, par exemple, se construit de la manière suivante :

L'œuf, point de départ du métazoaire, se divise successivement plusieurs fois, de manière à donner une agglomération cellulaire sphérique et compacte appelée *morula*; puis, toutes les cellules de la morula se disposent en une couche unique à la surface de la sphère; cette sphère est alors creuse (cavité de segmentation) et on l'appelle une *blastula*. Elle continue à grandir, les cellules de sa surface ne cessant de se multiplier par bipartitions successives; mais les conditions mécaniques réalisées dans une sphère creuse qui grandit ainsi ne sont pas compatibles avec une forme d'équilibre sphérique; au lieu de conserver sa forme régulière primitive, la blastula se modifie; un de ses pôles s'invagine dans l'autre, exactement comme cela a lieu pour une balle de caoutchouc percée d'un trou d'aiguille, et la sphère se trouve remplacée par un sac à double paroi; la cavité de segmentation continue d'exister, quoique très

1. Voir le numéro de janvier 1901.

réduite, entre les deux parois du sac, et l'on donne le nom d'archenteron ou intestin primitif au contenu de la paroi interne; à partir de ce moment, les cellules de l'agglomération, surtout celles qui se trouvent à l'endroit où la paroi interne se continue par la paroi externe, donnent, en proliférant, de nouvelles cellules qui viennent combler partiellement la cavité de segmentation; alors, l'agglomération cellulaire comprend 3 feuillets, trois couches de cellules distinctes : la couche externe ou exoderme, la couche interne ou endoderme et la couche moyenne ou mésoderme.

On donne le nom de Gastrula à cette agglomération cellulaire à 3 feuillets; naturellement, comme cela avait lieu dans *Protospongia*, les cellules des divers feuillets prennent des caractères différents à cause des conditions d'existence différentes réalisées au niveau de chacun de ces feuillets; la gastrula comprend donc, non seulement un très grand nombre de cellules, mais encore des cellules de différentes formes. C'est quelque chose de très compliqué déjà par rapport à ce que nous avons vu chez les protozoaires.

Tous les métazoaires, quels qu'ils soient, passent par une phase *gastrula*; les gastrulas peuvent se former par divers procédés (embolie, épibolie, délamination, etc.), mais elles se composent toujours de trois feuillets disposés de la même manière et jouissant des mêmes propriétés. Dans une espèce animale donnée, la gastrula se forme toujours de la même manière; le nombre des cellules est trop grand pour que quelqu'un puisse avoir la prétention de le connaître dans tous les cas; il est donc à peu près impossible d'affirmer que, dans une espèce donnée, la gastrula à un stade donné se compose toujours du même nombre de cellules semblablement disposées. Or cela serait nécessaire pour que nous ayons le droit, d'après notre étude des protozoaires, de considérer comme individualisée l'agglomération gastrulaire. Peut-être (et je trouve même que cela est très vraisemblable) la gastrulation se fait-elle toujours, pour une espèce donnée, avec un nombre donné de cellules, mais comme nous ne le savons pas, nous sommes obligés de donner à notre définition de l'individualité, dans le cas actuel, un peu moins de précision que dans le cas des protozoaires et de ne plus tenir compte du nombre des cellules. Nous considérons comme individualisée une agglomération qui, dans une espèce donnée, se présente toujours avec trois feuillets semblablement disposés et jouissant des mêmes propriétés. D'ailleurs, tout ce que je dis actuellement de l'individualité de la gastrula a uniquement pour but de faire comprendre, par comparaison avec les protozoaires, comment a pu se faire cette individualisation d'une masse cellulaire formée

d'éléments de diverses natures. On n'a jamais, en zoologie, à discuter l'individualité de la gastrula; la gastrula est, chez les métazoaires, ce que la cellule est chez les protozoaires; on peut avoir à se demander si telle ou telle agglomération de gastrulas est individualisée et mérite le nom d'individu, mais la gastrula est l'individu *le plus simple* chez les métazoaires; elle est l'élément avec lequel se constituent les individus plus complexes.

Ceci posé, nous allons avoir à répéter, avec les gastrulas comme point ce départ, ce que nous avons dit, chez les protozoaires, avec les cellules comme point de départ. La gastrula correspond au type d'organisation que les zoologistes appellent *méride*. Quelques métazoaires sont des mérides simples, vivant isolément; pour ceux-là, la question de l'individualité est immédiatement résolue; mais le plus souvent, les mérides, forme d'éliquilibre primordiale d'une espèce donnée, ont la propriété de se multiplier par bourgeonnement, comme les cellules se multiplient par bipartition ou bourgeonnement; il se forme ainsi des agglomérations de *mérides* que l'on appelle des *zoïdes*; pour ces zoïdes, de même que pour les agglomérations pluricellulaires chez les protozoaires, la question de l'individualité va se poser; dans un zoïde donné, où est l'individu? Est-ce le zoïde? est-ce le méride? est-ce un groupement intermédiaire?

Prenons un premier exemple chez les *cœlentérés*. L'hydre d'eau douce peut être considérée comme un méride typique; elle se reproduit par bourgeonnement, mais les hydres nouvelles qui bourgeonnent sur elle ne lui restent pas longtemps adhérentes; la colonie n'est que provisoire et ne contient pas en général plus de 4 ou 5 individus. Dans cette espèce la question de l'individualité ne se pose pas; il est évident que c'est l'hydre qui est l'individu.

Chez des polypes hydraires marins, la question se complique progressivement. D'abord, le bourgeonnement produit des agglomérations durables d'un très grand nombre de mérides; l'organisme est franchement polyméride.

Dans un très grand nombre de familles de Polypes hydraires, chez les *Campanulaires* et les *Sertulaires*, par exemple, qui sont si communs sur nos côtes, il n'y a évidemment aucune individualisation de ces colonies d'hydroïdes qui forment d'élégantes arborescences; l'individu est certainement le méride lui-même, absolument comme chez l'hydre d'eau douce, avec cette différence que l'individu est franchement colonial.

Chez certains hydroïdes, nous trouvons une nouvelle complication, que l'étude des protozoaires nous a déjà fait prévoir : dans une

colonie absolument dépourvue d'individualisation, il y a des individus appartenant à des types morphologiques très distincts; ce polymorphisme est très remarquable dans des espèces bien connues comme *Podocoryne carnea* et *Hydractinia echinata*; mais il n'offre pas plus d'intérêt que le polymorphisme cellulaire des agglomérations de protozoaires; il prouve seulement que les conditions sont différentes aux divers points de la colonie, et que ces conditions différentes peuvent donner des formes différentes à des individus ayant pourtant même hérédité. Un des types morphologiques que présentent les individus des colonies de certains hydroïdes offre cependant un intérêt particulier; c'est le type *méduse*, dont la découverte dans ce groupe d'animaux a si profondément étonné les naturalistes et a fait croire à la génération alternante.

La méduse diffère profondément des autres individus, non seulement par sa forme et sa structure, mais aussi par la propriété qu'elle a dans certaines espèces de se détacher, à un certain moment, de la colonie, pour nager librement dans la mer. Autrefois, lorsque l'on considérait la fixité comme un caractère des végétaux et la motilité comme une propriété animale, on a trouvé extraordinaire que des plantes, comme les polypes hydroïdes fixés, donnassent naissance à des animaux comme les méduses libres qui, à leur tour, pouvaient donner naissance à des polypes nouveaux. C'est qu'en effet, la méduse produit des œufs; la méduse est même le seul individu de la colonie dans lequel s'observe une reproduction *sexuelle*, et cela suffit à expliquer sa forme très spéciale; sans se demander quelle est la cause même de la formation des produits sexuels chez les êtres vivants, il suffit de parcourir l'ensemble des règnes animaux et végétaux pour s'apercevoir que cette formation de produits sexuels a sur la morphologie des êtres une répercussion très importante; chez des êtres aussi individualisés que l'homme, l'influence morphogène des organes génitaux s'étend à l'ensemble du corps; dans une colonie comme les polypes hydroïdes, cette influence est *localisée* et détermine la formation d'une méduse là où, en l'absence de produits sexuels, se seraient formés des polypes ordinaires.

On s'est demandé si la méduse représentait morphologiquement un ou plusieurs polypes[1]; nous n'avons pas à discuter ici cette question qui n'entre pas dans le cadre de notre sujet; il nous suffit de constater que, chez les polypes hydroïdes, la méduse est nettement individualisée, et qu'il y a par conséquent, dans une colonie

1. Autrement dit si la méduse était un méride ou un zoïde.

de polypes hydroïdes, des individus de plusieurs natures : les uns asexués, et ayant eux-mêmes des formes variées suivant l'endroit où il sont placés, les autres sexués et n'ayant qu'une seule forme dans chaque espèce. Les individus asexués sont des individus coloniaux, les individus sexués peuvent être des individus libres.

On voit qu'il existe un parallélisme absolu, au point de vue de l'individualité, entre les colonies polymorphes d'hydraires et les colonies dimorphes que nous avons constatées chez les protozoaires du genre *Protospongia*, par exemple. On peut donc répéter pour les hydraires ce qui a été dit à propos de l'individualisation progressive chez les Protozoaires en général. Tant que les polypes sont répartis d'une manière quelconque dans l'agglomération, chaque polype, chaque méduse constitue la plus haute unité morphologique héréditaire — toujours avec cette considération que, l'hérédité étant la même pour tous les polypes, la forme de chacun d'eux est déterminée, en vertu de cette hérédité, par les conditions extérieures (place dans la colonie, présence des organes génitaux, etc.).

Mais supposons qu'il apparaisse, dans l'agglomération, des groupements fixes d'un nombre fixe de polypes de forme déterminée; chacun de ces groupements, étant reproduit par l'hérédité, devient l'*individu* de l'espèce considérée. Dans l'ordre si intéressant des *Hydrocorallines*, on constate une individualisation croissante de ces groupements. Les Polypes de cet ordre offrent deux types distincts : il y a de gros polypes, dits polypes nourriciers, et de petits polypes, dits polypes préhenseurs et dépourvus de bouche; dans les espèces les plus inférieures de l'ordre, les polypes préhenseurs sont répartis très irrégulièrement; dans des espèces plus perfectionnées, ces polypes préhenseurs se localisent autour des polypes nourriciers; enfin, dans les espèces les plus élevées, chaque polype nourricier est entouré d'un nombre constant de polypes préhenseurs régulièrement disposés; alors, ce groupement fixe d'un polype nourricier et de ses acolytes représente l'individu de l'espèce considérée; c'est un *zoïde* formé d'un *gastroméride* (polype nourricier), entouré de ses *dactylomérides* (polypes préhenseurs), et la colonie tout entière est un *dème* dont les individus sont les zoïdes ainsi constitués. Ce qui donne un intérêt particulier à l'étude de ces Hydrocorallines, c'est que M. Ed Perrier a vu dans cette individualisation croissante des Hydrocorallines la genèse d'autres polypes dits polypes coralliaires et dont chacun correspondrait à un zoïde d'Hydrocoralline. Or, ces polypes coralliaires, vivant quelquefois isolément (anémones de mer), sont le plus souvent réunis en grandes agglomérations; une branche de corail est donc une colonie d'individus dont chacun a

la valeur morphologique d'un zoïde; et, dans ces colonies de zoïdes, une nouvelle individualisation peut s'opérer encore, certaines espèces présentant, chez les Pennatulides en particulier, une disposition de plus en plus régulière des zoïdes, etc.

Au lieu d'une individualisation locale d'un groupement de polypes d'une colonie d'hydraires, on constate quelquefois une individualisation progressive de l'ensemble de la colonie ; cela a lieu, par exemple, chez les animaux pélagiques si curieux connus sous le nom de *Siphonophores*. Les Siphonophores sont des agglomérations de polypes souvent très polymorphes quoique ayant tous la même hérédité ; ces agglomérations sont libres dans la mer et y ont des mouvements propres; chez certains Siphonophores on constate une assez grande variabilité dans la disposition des divers polypes de l'agglomération, mais chez d'autres on constate au contraire une fixité de plus en plus grande et qui finit par devenir absolue dans les espèces les plus élevées; dans ces dernières espèces, l'ensemble de l'agglomération constitue donc l'individu.

* * *

Aucun groupe zoologique n'est plus favorable que l'embranchement des cœlentérés à l'étude de l'individualisation progressive des colonies, mais les mêmes phénomènes se retrouvent, plus ou moins évidents, dans la plupart des autres embranchements.

Le bourgeonnement, si évident dans la formation des agglomérations de Polypes, l'est également chez les Bryozoaires et les Tuniciers, mais il l'est moins dans la formation des agglomérations linéaires que l'on appelle les Vers et les Arthopodes; on est néanmoins d'accord généralement pour admettre que les diverses parties appelées les *métamères* dans les vers sont des mérides dérivés par bourgonnement les uns des autres. Cette hypothèse admise, la question de l'individualité se résout immédiatement pour ces agglomérations de mérides.

Si l'agglomération se compose toujours, dans une espèce donnée, d'un même nombre de mérides semblablement disposés, c'est l'agglomération qui est l'individu; si l'agglomération présente au contraire une grande variabilité dans sa constitution au moyen de mérides, c'est le méride qui est la plus haute unité morphologique héréditaire, l'individu par conséquent; et cet individu peut être extrêmement polymorphe d'un bout à l'autre de la colonie linéaire dont il fait partie.

Rigoureusement parlant, un ver qui, dans une espèce donnée, n'a

pas toujours exactement le même nombre d'anneaux est une colonie et non un individu; mais, dans la pratique, une colonie linéaire de mérides peut être considérée comme très hautement individualisée sans que le nombre de ses anneaux soit absolument fixé; étant donné en effet que les mérides constitutifs appartiennent, d'avant en arrière, à des types très distincts, c'est déjà un signe d'individualisation très considérable que le fait de voir se succéder, dans toutes les agglomérations d'une espèce donnée, exactement les mêmes types de mérides, dans le même ordre, d'un bout à l'autre de l'agglomération. Néanmoins, on n'a pas le droit d'appeler individu une agglomération dans laquelle le nombre des mérides n'est pas rigoureusement constant; il faut seulement dire, quand les mérides sont en nombre variable, mais se suivent régulièrement quant au type d'organisation de chacun d'eux, que l'agglomération est une *colonie* hautement individualisée; c'est néanmoins une colonie.

On constate d'ailleurs, dans tous les groupes d'arthropodes et de vers, que les espèces les plus élevées d'organisation présentent toujours un nombre de mérides absolument fixe. Bien plus, dans les groupes supérieurs de ces embranchements, le nombre des mérides est constant, non plus seulement pour tous les représentants d'une même espèce, mais chez toutes les espèces d'un même genre, chez tous les genres d'une même famille, d'un même ordre, d'une même sous-classe! Dans la classe des crustacés par exemple, on distingue deux sous-classes : l'une, celle des crustacés supérieurs, qui est caractérisée par le nombre fixe de 21 segments; l'autre, celle des crustacés inférieurs, dans laquelle chaque espèce est bien caractérisée le plus souvent par un nombre fixe de segments, mais dans laquelle aussi le nombre spécifique de segments peut varier considérablement dans une même famille.

Cette simple constatation donne de l'intérêt à la notion d'individualité puisqu'elle montre que l'individualisation, au sens où nous l'avons comprise, est une condition nécessaire à l'évolution progressive des espèces. Que conclure, en effet, de ce fait que tous les crustacés supérieurs ont 21 segments, si ce n'est qu'ils descendent tous d'un même ancêtre dans lequel l'individualisation d'une colonie de 21 mérides était déjà un fait accompli? Au contraire, les crustacés chez lesquels l'individualisation a été plus tardive, ceux qui ne reconnaissent que chez des ancêtres *plus récents*, et communs à moins d'espèces, une individualisation définitive, sont restés considérablement inférieurs en organisation aux malacostracés antérieurement individualisés. Nous allons trouver l'explication de cette particularité en montrant que l'individualisation est la condition indispensable de

la possibilité d'une transmission héréditaire d'un caractère acquis ; — ce qui est le seul facteur important d'une évolution réellement progressive.

IV. L'individualité et les caractères acquis.

Nous avons déjà vu, à propos des Protozoaires, que l'individualisation d'un groupe de cellules d'une colonie était le résultat de la fixation, dans l'hérédité de l'espèce, d'un caractère acquis sous l'influence prolongée des mêmes conditions de milieu; les ancêtres des *Volvox* étaient peut-être, avons-nous dit, des formes coloniales sans aucune fixité; chez ces espèces ancestrales, l'hérédité reproduisait seulement la cellule et non la forme de la colonie; puis, sous l'influence de certaines conditions de milieu, il s'est formé successivement, pendant plusieurs générations, des colonies ayant un caractère commun en tant que colonies; les conditions de milieu venant à changer, ce caractère commun a pu quelquefois disparaître, mais quelquefois aussi, il a pu se trouver fixé par hérédité dans la composition chimique de chacune des cellules constitutives, c'est-à-dire que la composition chimique de la cellule déterminait, non seulement la forme de la cellule, mais encore l'existence de tel caractère dans la colonie des cellules; autrement dit, une modification chimique s'était faite dans toutes les cellules de l'agglomération de manière à rendre nécessaire, obligatoire, fatale, non plus seulement la forme de la cellule, mais telle particularité de la forme de la colonie. *Il y avait un caractère acquis par la colonie dans la personne de ses individus constitutifs*. Et ainsi de suite, à mesure que se fixaient, dans l'hérédité, c'est-à-dire dans la composition chimique des cellules, *tous* les caractères déterminatifs de l'agglomération, l'agglomération s'individualisait progressivement.

L'acquisition d'un caractère transmissible héréditairement en tant que caractère colonial est donc un pas fait dans la voie de l'individualisation, et, réciproquement, l'individualisation progressive d'une colonie ne peut se faire que par la fixation successive, dans l'hérédité de l'espèce, des divers caractères acquis par la colonie. Ce qui est vrai pour les colonies de cellules est vrai pour les colonies de mérides; j'ai insisté plusieurs fois au cours de cette étude sur le fait que tous les mérides d'une même colonie *ont même hérédité*; cela est vrai, d'autre part, pour toutes les cellules d'un même méride, de telle manière que toutes les cellules d'une colonie de mérides *ont même hérédité*; autrement dit, tout ce qui, dans la forme ou les propriétés de la colonie, est déterminé héréditairement, tout ce qui ne

dépend pas uniquement des conditions momentanées du milieu ambiant est représenté, de la même manière, dans toutes les cellules si différentes de la colonie. C'est là précisément ce qui constitue l'unité de la colonie issue d'une cellule unique.

Ce quelque chose de commun à toutes les cellules de l'agglomération peut être, suivant les cas, plus ou moins important; cela peut se borner à la détermination des propriétés des cellules seulement et alors l'individu est la cellule; la colonie est une colonie de cellules, dont l'agencement colonial, indépendamment de la forme même des cellules constitutives, est absolument livré aux conditions extérieures, au hasard par conséquent.

Ou bien, ce quelque chose de commun détermine le *méride* et le méride seul, c'est-à-dire que la forme d'équilibre d'une masse des cellules ayant en commun ce quelque chose ne peut être que celle ou celles dont est susceptible ce méride dans les conditions de milieu; alors l'agencement des mérides est livré au hasard.... et ainsi de suite, jusqu'au cas, le plus complexe, où le quelque chose de commun à toutes les cellules de l'agglomération détermine tous les caractères de l'agglomération tout entière. Alors, l'agglomération est un individu bien défini et cette agglomération, qu'elle soit d'ailleurs méride, zoïde ou dème, est la forme fatale d'équilibre d'une masse de cellules ayant en commun ce quelque chose...

Cette conception de l'hérédité, qui accorde à toutes les cellules d'un organisme quelconque la possession de ce qui représente le patrimoine héréditaire de l'ensemble est la négation de la théorie du plasma germinatif. On y est cependant conduit tout naturellement par les considérations précédentes et, de plus, il est bien facile de voir que c'est la seule conception du mécanisme de l'hérédité qui permette de comprendre la transmission héréditaire des caractères acquis.

La seule différence qu'il y ait, au point de vue héréditaire, entre les colonies non individualisées et les individus est donc que le patrimoine héréditaire commun à toutes les cellules de l'organisme se réduit, dans la colonie, à la détermination des caractères des individus constitutifs et comprend au contraire, dans l'individu, tous ses caractères personnels. *L'individu est un être à hérédité totale*; hérédité et individualité sont inséparables.

Voyons maintenant pourquoi l'individualisation est nécessaire à l'acquisition définitive des caractères nouveaux utiles à l'espèce.

Il suffit d'ouvrir un traité de zoologie au chapitre des arthropodes, par exemple, pour voir que, dans ces agglomérations linéaires de mérides différents, la division du travail physiologique est la cause

des perfectionnements organiques; les mérides successifs sont composés de parties homologues, mais ces parties homologues, adaptées à différentes fonctions, varient d'un segment à l'autre; comment l'adaptation fonctionnelle des parties des divers mérides serait-elle héréditaire si la place de chaque méride n'était, pour ainsi dire, inscrite dans l'hérédité de l'espèce? Voici, par exemple, un homard mâle: les organes génitaux débouchent à la base de la cinquième paire de pattes du thorax, c'est-à-dire, dans le treizième méride, et ce sont les pattes du quatorzième méride qui sont transformées de manière à prendre les produits génitaux mâles et à les conduire où il faut dans l'acte de la copulation. Nous ne savons pas comment ce caractère a été acquis, mais nous constatons qu'il existe et que c'est grâce à lui qu'est assurée, dans l'état actuel des choses, la reproduction de l'espèce. Eh bien, comment ce caractère eût-il pu se fixer dans l'hérédité spécifique du homard, si le treizième méride n'y avait été déterminé complètement, ainsi que ses relations avec le quatorzième? Il est bien certain qu'un perfectionnement qui résulte d'une modification dans les relations de méride à méride ne peut être héréditaire que si tous les mérides sont déjà déterminés dans l'hérédité spécifique; c'est là le grand intérêt de l'individualisation; elle permet à un perfectionnement acquis sous l'influence de certaines conditions de milieu, de se fixer dans l'hérédité de l'espèce; c'est le seul moyen qui soit à la disposition de la nature pour réaliser l'évolution progressive. Il est donc bien naturel que, dans tous les groupes zoologiques, les individus les plus élevés en organisation se rencontrent parmi ceux qui descendent des agglomérations polymérides les plus anciennement individualisées; c'est pour cela qu'en moyenne, les malacostracés ou crustacés à 21 mérides sont plus élevés en organisation que les entomostracés ou crustacés à nombre de mérides variable dans les espèces ou les genres.

*
* *

Ainsi donc, dans une agglomération vivante quelconque, ayant pour origine une cellule unique, il y a quelque chose de commun à toutes les cellules de l'agglomération; c'est ce que nous avons appelé le patrimoine héréditaire. Ce patrimoine héréditaire détermine la forme d'équilibre obligatoire de l'individu dans l'agglomération, que cet individu soit la cellule, le méride, le zoïde, ou même l'agglomération tout entière. Une agglomération composée de plusieurs individus n'est donc pas déterminée dans l'hérédité de l'espèce; elle varie sous l'influence des conditions extérieures, mais ces variations, livrées

au hasard, n'influent aucunement sur l'hérédité spécifique, à moins que, précisément, des conditions identiques longuement prolongées ne préparent l'individualisation de la colonie. D'une manière générale, on peut dire que la seule variation qui modifie l'espèce est la variation de l'individu: quand une colonie est réellement une colonie non individualisée, ses variations sont insignifiantes au point de vue spécifique.

Défini comme nous venons de le faire, l'individu est réellement l'*unité* dans l'espèce; l'individu est la forme d'équilibre de la substance spécifique et cette forme d'équilibre est déterminée, *représentée*, si l'on donne à ce mot son sens le plus large, dans chaque cellule constitutive de l'individu; et malgré son hétérogénéité apparente, puisqu'il peut être composé de plusieurs tissus entièrement différents, l'individu n'en conserve pas moins une homogénéité réelle, puisque tous ses éléments, malgré leur configuration adaptée aux diverses conditions locales, ont néanmoins en commun la particularité la plus importante, la *personnalité* de l'individu considéré. Et c'est grâce à cela que l'on peut parler d'un individu comme on parle d'une cellule; c'est grâce à cela que l'on peut expliquer l'hérédité des caractères acquis ainsi que je vais le montrer en quelques mots. La variation que nous constatons dans les cellules sous l'influence des conditions de milieu est une variation *quantitative*, ainsi qu'il est facile de le prouver par les raisonnements les plus simples. Les qualités individuelles, la personnalité de chaque organisme, sont donc pour ainsi dire inscrites dans les coefficients de la composition quantitative de leurs diverses cellules; le quelque chose de commun dont nous avons reconnu l'existence dans tous les éléments d'un individu est donc susceptible d'être représenté par des nombres, par des coefficients quantitatifs. Une variation d'un individu doit donc altérer ses coefficients quantitatifs héréditaires; c'est l'ensemble des coefficients quantitatifs d'un individu qui détermine tous ses caractères et, en particulier, sa forme dans des conditions données.

Voici un exemple hypothétique infiniment simple et qui suffira à faire comprendre d'une manière générale ce qu'est une variation héréditaire, *un caractère acquis* [1].

Je suppose que, dans des conditions données, un individu d'une espèce donnée ait la forme sphérique pour forme d'équilibre. Cela veut dire, d'après tout ce que nous avons vu précédemment, que

1. J'ai déjà esquissé cet exemple dans un article de la *Revue philosophique* : La théorie biochimique de l'hérédité.

la forme sphérique résulte, pour l'individu considéré, dans les conditions considérées, du caractère quantitatif commun à tous ses éléments cellulaires. (Admettons, pour rendre le raisonnement plus simple, qu'il n'y ait dans l'individu aucun squelette capable d'intervenir mécaniquement dans la détermination de la forme d'équilibre.)

Soumettons maintenant cet individu de forme sphérique à des pressions exercées par six plans formant un cube, de manière à donner à notre individu la forme cubique. Cette forme nouvelle, déterminée par des pressions *vigoureuses*, sera indépendante de la nature de la masse sphérique considérée; toute autre masse suffisamment molle, soumise aux mêmes pressions, subira la même déformation et deviendra momentanément cubique; autrement dit, ce ne sera plus le patrimoine héréditaire, mais uniquement l'ensemble des conditions extérieures qui déterminera la forme de l'individu; et, sans entrer dans de plus grands détails, nous comprenons que cette transformation obligatoire *gênera* le fonctionnement normal de la vie individuelle, puisque le fonctionnement normal de cette vie individuelle donnait au corps la forme sphérique; nous devons donc prévoir que ces pressions intempestives produiront, dans l'intérieur de l'individu, des phénomènes de destruction, c'est-à-dire, de variation.

Maintenons mécaniquement la forme cubique pendant un certain temps; il pourra se présenter plusieurs cas :

1° Les phénomènes de destruction causés par cette déformation violente du corps détermineront la mort; ce cas n'a rien d'intéressant.

2° Les phénomènes de destruction n'auront pas produit d'effet sensible et n'auront apporté aucun changement constatable dans le caractère quantitatif commun aux éléments du corps, dans le patrimoine héréditaire; alors, naturellement, dès qu'on supprimera les pressions, le corps reprendra sa forme sphérique normale, comme le ferait un ballon de caoutchouc longtemps emprisonné dans un cube. Dans ce cas, le caractère quantitatif commun qui, dans les conditions normales, donnait au corps sa forme sphérique d'équilibre se sera conservé intact et, par conséquent, la forme cubique ne sera pas héréditaire; autrement dit, si un morceau détaché du corps est susceptible de se développer, il donnera naturellement naissance à un individu sphérique dans les conditions de milieu où le premier individu était sphérique.

Alors, le caractère cubique aura été un caractère transitoire *indépendant* du corps qui l'a présenté pendant quelque temps et réalisé seulement par les conditions de milieu; ce n'aura pas été un carac-

tère acquis par l'individu, puisque jamais il n'aura été inhérent à l'individu; on ne peut appeler caractère acquis, sous l'influence de certaines conditions de milieu, qu'un caractère qui subsiste alors même qu'ont disparu les conditions dans lesquelles il avait d'abord apparu. Par exemple, dans les colonies de protozoaires dont nous avons parlé plus haut, nous ne considérerons pas comme un caractère acquis le fait que, sous une influence mécanique, les cellules de la colonie se sont momentanément disposées 4 par 4 de manière à simuler des individus à quatre cellules, si cette disposition disparaît en même temps que l'influence mécanique qui l'avait produite.

3° Les phénomènes de destruction ont déterminé, dans la structure générale de l'individu, une variation telle que, au bout d'un certain temps, cet être est adapté à la forme cubique momentanément imposée; autrement dit, quand on supprime les pressions, il reste un corps nouveau, qui est cubique dans les conditions où le premier corps était sphérique. N'oublions pas que nous avons supposé notre individu dépourvu de squelette résistant, et que, par conséquent, nous ne pouvons pas attribuer cette variation de forme à la transformation d'une cage squelettique inerte et primitivement sphérique en une cage squelettique inerte et cubique; si notre individu reste désormais cubique, c'est que sa substance a été l'objet d'une modification telle que sa forme d'équilibre est actuellement cubique dans les conditions où elle était primitivement sphérique; autrement dit encore, le caractère quantitatif commun à toutes les parties du corps et qui déterminait primitivement la forme sphérique *a disparu*. A-t-il été remplacé par un autre caractère quantitatif *commun* à toutes les parties du corps et tel que ce caractère quantitatif commun détermine, pour le corps, la forme cubique d'équilibre?

Ici, ce n'est pas par une hypothèse qu'il faut répondre, mais par des faits, car si nous avons des raisons indiscutables de croire qu'il y a quelque chose de commun à tous les éléments d'un corps qui est provenu d'une simple cellule, nous n'en avons pas, *à priori*, pour affirmer que, si ce quelque chose de commun change, sous l'influence de conditions extérieures, dans une des parties du corps, il change dans toutes les autres de manière à rester *unique* dans la totalité de l'individu.

Ce que nous pouvons affirmer sans hésiter, c'est que le patrimoine héréditaire commun à l'ensemble de l'individu sphérique a disparu en tant que caractère commun à tous les éléments, puisque, sans cela, le corps serait encore sphérique; mais il peut se faire que ce caractère ait été conservé dans certaines parties du corps, remplacé, dans d'autres, par un caractère différent, dans d'autres

encore par un troisième caractère et ainsi de suite, c'est-à-dire que l'ensemble du corps ne présente plus cette unité, cette homogénéité de structure caractéristique d'un individu. Si cela était, cette forme cubique d'un ensemble hétérogène serait-elle héréditaire? *Évidemment non*, car, si la forme cubique résulte d'une juxtaposition de parties différentes, caractérisées, chacune pour son compte, par un caractère commun, c'est-à-dire d'une juxtaposition d'individus différents, le patrimoine héréditaire de chacun de ces individus différents ne détermine pas à lui seul la forme cubique; et, par conséquent, si l'on détache du cube divers morceaux capables de se reproduire, ces divers morceaux, doués de patrimoines héréditaires différents, donneront naissance à des individus différents, savoir, à des individus identiques à ceux dont l'assemblage faisait le cube; mais il n'y aura aucune raison pour qu'un seul de ces individus soit cubique.

Si donc l'observation nous enseigne, et cela a lieu en effet [1], que les caractères acquis *peuvent être* héréditaires, nous serons obligés de penser que, dans le cas où ils le sont, ils ont été acquis par le parent d'une manière homogène; autrement dit, que la sphère caractérisée par quelque chose de commun à tous ses éléments aura été remplacée par un cube également caractérisé par quelque chose de commun à tous ses éléments; l'individu, l'être à hérédité totale, aura été remplacé par un autre *individu*, par un autre être à hérédité différente, mais également totale.

L'hérédité des caractères acquis est aujourd'hui un fait indiscutable, elle n'a été niée que par des naturalistes imbus d'idées préconçues inadmissibles. Or, l'hérédité des caractères acquis est la preuve scientifique de l'existence d'un caractère quantitatif commun à tous les éléments de l'individu et cela est extrêmement important au point de vue de l'individualité. Nous avons en effet considéré l'individu comme *une unité morphologique*, mais comment oser appeler *unité* un ensemble aussi complexe qu'un homme, formé de plus de soixante trillons de cellules appartenant à des types aussi différents? Dans un homme donné, il y a des nerfs, des muscles, des tendons, des os, des cartilages, des épithéliums, des membranes conjonctives, etc., etc. Chaque nerf, chaque muscle, chaque os est composé d'éléments cellulaires ayant chacun sa vie élémentaire

1. J'ai donné ailleurs des exemples célèbres d'hérédité d'un caractère acquis (*Evolution individuelle et Hérédité*, Paris, Alcan, 1898 ; celui de ces exemples qui me paraît le plus intéressant est celui des céphalopodes de Hyatt (*Proceedings of American philosop. Society*, vol. XXXIII), parce qu'il reproduit presque littéralement l'histoire hypothétique de la sphère rendue cubique par pression.

propre; et cet assemblage hétérogène est un homme. Quoi d'étonnant, devant la constatation d'un fait aussi extraordinaire, que l'on ait songé à expliquer l'unité humaine, cette unité dont notre *moi* nous donne à chacun l'exemple saisissant, par l'intervention dans chaque homme corporel d'une personnalité immatérielle! L'unité qui ne semblait pas exister dans le corps de l'homme, on la lui fournissait en lui donnant une âme. Eh bien, cette unité si peu apparente dans le corps de l'homme, nous la trouvons dans le caractère quantitatif commun à tous les éléments de l'individu. Il ne faut plus croire, comme on a eu longtemps une tendance à le faire, que, étant donnés à l'avance des muscles d'homme, des nerfs d'homme, des cartilages d'homme, etc., on peut construire indifféremment Pierre et Paul avec ces mêmes muscles, ces mêmes nerfs, ces mêmes cartilages. Les muscles du corps de Pierre sont *différents* des muscles du corps de Paul, exactement comme Pierre est différent de Paul. Il y a des muscles de Pierre, des cartilages de Pierre, etc., il y a des muscles de Paul, des cartilages de Paul, etc. La personnalité de Pierre ne réside pas seulement dans tel assemblage de muscles, d'os, d'épithéliums, etc., elle est représentée dans chaque élément de ses tissus. Les divers tissus ne sont pas des éléments de natures différentes communs à tous les individus d'une espèce; ce sont des modalités diverses d'un élément unique qui détermine la personnalité de l'individu considéré. Voilà ce que l'histologie ne pouvait pas nous faire prévoir et ce qui ressort d'une étude logique de l'hérédité et de l'individualité. D'ailleurs, étant donné que tous les éléments histologiques d'un homme provenaient, par bipartitions successives, d'un ancêtre commun, l'œuf, il était vraisemblable que leurs différences étaient plus apparentes que réelles. Cette unité d'origine des éléments, nous la trouvons aussi bien dans une colonie de mérides que dans un individu; sans doute, mais, dans une colonie de mérides, la personnalité du méride seul est déterminée dans chaque élément de la colonie; un méride peut varier sans que les autres mérides varient, etc. Une colonie non individualisée ne peut acquérir de caractère héréditaire en tant que colonie, ou, du moins, pour qu'elle puisse se perfectionner en tant que mécanisme colonial, il faut d'abord qu'elle acquière l'individualisation.

*
* *

Quel rapport y a-t-il entre notre individualité définie par le patrimoine héréditaire commun à tous nos éléments histologiques et

notre personnalité psychique? Sans entrer dans de grands détails à ce sujet, il est facile de répondre d'une manière satisfaisante à la question ainsi posée. Notre personnalité psychique dépend des rapports établis entre les divers éléments de notre organisme et surtout entre nos neurones; or l'hérédité détermine anatomiquement d'une manière très précise la construction de notre individu, ainsi que le prouvent les ressemblances entre parents et enfants; la part de l'éducation, c'est-à-dire de l'ensemble des conditions extérieures traversées au cours du développement semble donc très minime au point de vue morphologique, mais, pour être minime, elle n'est pas nulle. Or, des différences très minimes, *absolument inappréciables* au point de vue morphologique, sont quelquefois très importantes au point de vue psychique quand elles affectent les dispositions relatives de nos neurones. Suivant qu'un enfant entendra parler anglais ou français, il saura l'anglais ou le français, mais il sera impossible au meilleur histologiste de déceler, dans les rapports de ses neurones cérébraux, le caractère correspondant au fait qu'il sait l'une ou l'autre langue. Aucune éducation ne serait capable d'empêcher l'enfant d'avoir ses tubercules quadrijumeaux à la place normale. Où est la limite des variations cérébrales possibles sous l'influence de l'éducation? C'est seulement l'étude des faits d'hérédité psychique qui peut permettre de répondre à cette question. Le fait de parler anglais n'est pas héréditaire; il ne correspond pas à une variation suffisante pour qu'elle puisse se répercuter dans tout l'organisme et se graver dans le patrimoine commun à tous les éléments histologiques; au contraire, l'ensemble des qualités cérébrales que l'on résume sous le nom de *caractère individuel* peut être héréditaire; une variation dans le caractère, sous l'influence de malheurs prolongés ou de toute autre cause, peut se traduire par une variation dans tout l'individu et être transmise. La personnalité psychique est donc partiellement déterminée par le patrimoine héréditaire des cellules, partiellement livrée à l'action des influences extérieures. C'est seulement cette seconde partie de la personnalité qui est susceptible d'être modifiée par l'éducation.

*
* *

Greffe. — Nous avons déjà parlé de la greffe quand nous cherchions la définition de l'individualité. Il faut y revenir, maintenant que nous l'avons trouvée. Un homme à qui l'on greffe un morceau de peau emprunté à un autre homme est-il encore un individu? Cette question serait fort intéressante si l'on pouvait exécuter sur les ani-

maux des greffes véritablement considérables, ce qui n'a pas été réalisé jusqu'à présent. Il n'y a pas assez d'observations de ce genre d'opération pour que l'on puisse savoir si la greffe a ou non une influence sur l'hérédité. Un homme à qui l'on greffe un certain nombre de cellules ayant un patrimoine héréditaire différent du sien propre reste-t-il formé de deux sortes d'éléments? Ou bien se produit-il une modification qui unifie le patrimoine héréditaire de tout l'organisme? On ne connaît pas de greffe animale assez importante pour qu'il soit possible de répondre à cette question. Nous montrerons ailleurs qu'il y a au contraire des résultats intéressants à tirer de l'étude de la greffe végétale, mais, malheureusement, l'individualité végétale étant beaucoup plus limitée que l'individualité animale, l'influence de la greffe ne saurait s'étendre à l'ensemble de tout son organisme.

V. L'unité végétale.

S'il n'y avait pas eu d'animaux, l'étude des végétaux n'aurait jamais fait naître la notion d'individualité; rien ne paraît moins *un* qu'un arbre dont on peut faire des milliers de boutures; mais, du moment que l'on s'est posé une question en zoologie, il est bon de transporter la question dans le domaine botanique, de manière à généraliser le langage pour l'ensemble des êtres vivants.

A la base du règne végétal, nous trouvons les Protophytes qui correspondent aux Protozoaires; pour ceux qui sont unicellulaires, la question de l'individualité se résout comme pour les animaux; et cependant, il semble que l'on rencontre des champignons filamenteux unicellulaires pour lesquels on pourrait considérer l'individualisation comme non encore étendue à l'ensemble de la cellule. Je n'insiste pas sur ces êtres inférieurs, de manière à pouvoir m'étendre plus longuement sur l'étude des végétaux phanérogames connus de tous; c'est chez ces êtres que je me propose de déterminer l'individualité définie comme la plus haute unité morphologique héréditaire.

Il suffit de comparer deux arbres d'une même espèce, deux pêchers, par exemple, pour constater immédiatement que l'ensemble de chacun d'eux ne correspond pas à un type morphologique défini. Le nombre et la disposition des branches varient de pêcher à pêcher; mais nous reconnaissons immédiatement une feuille de pêcher, une fleur de pêcher, parce que la feuille et la fleur varient peu d'un arbre à un autre. Il y a encore un autre caractère qui varie peu, sur les branches jeunes de pêchers, c'est la disposition des feuilles, ce

qu'on appelle la phyllotaxie. Je ne parle pas des racines. Voilà trois éléments de la morphologique du pêcher qui semblent susceptibles d'être reproduits par l'hérédité : feuille, fleur, phyllotaxie. Devons-nous donc considérer la feuille comme un individu? Pas absolument, puisqu'il est possible, grâce à la constance de la phyllotaxie, de trouver dans le pêcher un élément morphologique héréditaire plus considérable que la feuille. C'est l'entre-nœud, pourvu de la feuille qui pousse à son extrémité supérieure; voilà un individu morphologiquement défini et qui d'ailleurs se reproduit pour son compte personnel; en effet, à la fin de l'année, avant la chute des feuilles, un bourgeon se prépare à l'aisselle de chaque feuille; ce bourgeon, au printemps suivant, donnera naissance à un nouveau rameau, à une nouvelle colonie d'entre-nœuds munis d'une feuille et semblables à celui qui a produit le bourgeon. La feuille tombe chaque année, mais l'entre-nœud reste et continue encore longtemps à faire partie de la colonie; ce sont les squelettes accumulés des entre-nœuds qui forment le tronc et les branches; on peut considérer chaque tranche du tronc d'un arbre comme un entre-nœud qui n'a cessé de grossir en accumulant à son centre des squelettes de tissu mort. Il y a donc, dans la partie végétative épigée d'un pêcher : 1° des individus jeunes, nés l'année même et formés d'un entre-nœud et d'une feuille; 2° des individus vieux, entre-nœuds dépourvus de feuilles et fondus ensemble d'une manière plus ou moins indistincte, dans le tronc et les branches. Enfin, il y a les fleurs. Les fleurs des arbres correspondent exactement aux méduses des polypes hydroïdes; ce sont des individus ayant subi l'action morphogène des éléments sexuels. Tandis que les individus (entre-nœud et feuille) se reproduisent par génération agame, les fleurs sont sexuées. Elles ne se détachent pas en général, comme les méduses, de la colonie qui leur a donné naissance et cependant, chez les Vallisneria, un phénomène analogue se produit.

De même que pour les méduses, les morphologistes se sont demandé si l'individu sexué appelé fleur était équivalent à un ensemble d'individus asexués individualisés; cette question que Gœthe a posée le premier semble résolue dans le sens de l'affirmative, mais elle ne nous intéresse pas pour le moment; nous constatons l'existence de deux types d'individus chez le pêcher, l'individu sexué ou fleur et l'individu asexué (entre-nœud + feuille), et c'est tout ce qu'il nous faut. Le pêcher est donc une colonie comprenant deux sortes d'individus, des individus asexués jeunes et vieux et des individus sexués. L'évolution de l'individu sexué est curieuse; la fécondation qui se produit à son intérieur donne nais-

sance à des embryons parasites dont l'influence morphogène transforme la fleur en fruit.

Chez le pêcher et chez les arbres en général, il n'y a que deux types d'individus; chez les plantes herbacées il n'en est pas de même; le plus souvent, les individus asexués du bas de la tige (individus radicaux) diffèrent, par la longueur de leur entre-nœud et par la forme de leur feuille, des individus du milieu de la tige (individus caulinaires) et des individus voisins des fleurs. La colonie peut être, dans certains cas, aussi polymorphe qu'une colonie de siphonophores.

D'ailleurs, une certaine individualisation peut apparaître dans les végétaux, et cela, de plusieurs manières.

Quelquefois, les feuilles voisines de la fleur [1] se groupent régulièrement autour d'elle de manière à former un ensemble rigoureusement déterminé et héréditaire; alors, dans l'espèce considérée, il y a un individu sexué composé non seulement d'une fleur, mais aussi de plusieurs feuilles florales et de leurs entre-nœuds.

Dans d'autres cas, plusieurs fleurs se réunissent en une inflorescence régulière qui prend un grand caractère de fixité et s'individualise d'autant. Cela a lieu pour certaines ombelles d'ombellifères et pour des capitules de synanthérées.

Enfin, la plante tout entière peut s'individualiser définitivement; il y a certains végétaux phanérogames qui ont toujours le même nombre de feuilles semblablement disposées. Cela se rencontre par exemple chez *Maïanthemum*, chez *Paris quadrifolia*, chez *Listera ovata*, etc. La question de l'individualité chez les plantes n'a pas seulement un intérêt relatif à la précision du langage; elle est également utile pour l'étude de la variation et pour la détermination des espèces.

D'abord, pour la détermination d'une espèce dans une flore, on ne peut recourir qu'aux caractères des *individus*; on ne signalera jamais que tel arbre a tant de branches disposées de telle manière, quand le nombre et la disposition des branches sont variables; on décrira au contraire l'individu ou les individus (fleur, entre-nœud + feuille, individus radicaux, caulinaires, etc.) caractéristiques de la colonie dans une espèce donnée. En outre, pour l'étude des variations dans une plante non individualisée, on ne pourra s'oc-

1. Quelquefois, au contraire, et ceci est important pour l'assimilation morphologique de la fleur à un groupe de feuilles, la fleur elle-même n'est pas complètement individualisée; le nombre des pétales et des étamines n'est pas fixe dans toutes les plantes; il y a des fleurs qui ont tantôt 5, tantôt 6 pétales, comme la salicaire, etc.

cuper que des variations qui intéressent l'individu; il est certain que si, par exemple, le nombre des entre-nœuds est variable, on ne décrira pas une variation du nombre des entre-nœuds, tandis qu'on attachera de l'importance à l'étude d'une modification de la feuille radicale sous l'influence de telle condition réalisée dans le milieu. Pour signaler les différences qui existent entre deux plantes d'une même espèce, on ne s'arrêtera pas non plus au nombre de branches ou de feuilles; on constatera les différences entre des feuilles semblablement placées ou entre des fleurs, entre des individus correspondant, en un mot. Les caractères individuels ne peuvent avoir d'intérêt que s'ils appartiennent réellement à des individus; on s'intéresse à un lézard à 5 pattes; mais on ne fera aucune attention à un géranium qui aura une branche de plus que son voisin!

*
* *

La classification botanique est basée sur les fleurs; les feuilles n'interviennent qu'ensuite et surtout pour distinguer les espèces d'un même genre. Bernardin de Saint-Pierre prétend que cela est illégitime et il en donne pour exemple que le *Dipsacus sylvestris*, que ses fleurs rangent dans les Dipsacées et qui, par ses feuilles, ressemble au chardon, devrait être placé auprès du chardon dans les Synanthérées, parce que les chardonnerets visitent les *Dipsacus* comme les chardons! Il me semble au contraire que, de tous les individus d'une espèce donnée, la fleur doit être considérée comme la plus caractéristique; sa morphologie est en quelque sorte la *quintessence* de la morphologie de l'espèce. Nous avons vu en effet que c'est un individu de l'espèce donnée, modifié par les éléments sexuels *de la même espèce*, qui sont parasites à son intérieur. Les déformations causées par les parasites chez les végétaux, déformations connues sous le nom de *galles*, ont une morphologie bien spéciale et caractéristique à la fois de l'espèce parasite et de l'espèce parasitée. Que dire alors d'une galle dans laquelle le parasite est l'élément sexuel de l'espèce même! sa morphologie est doublement caractéristique. Or, la fleur est une galle qui réalise cette condition; il est donc tout naturel que sa valeur, comme détermination de l'espèce, soit plus considérable que celle de la feuille; d'ailleurs, la feuille est elle-même extrêmement polymorphe dans une plante donnée, elle varie du bas en haut de la tige, tandis qu'il n'y a, chez les plantes hermaphrodites du moins, qu'un seul type de fleurs. Observez les renoncules, par exemple, et cela vous convaincra que la fleur est un élément beaucoup moins variable que la feuille; *Ranunculus bulbosa* et *Ranun-*

culus flammula ont des fleurs tellement semblables qu'il faut un botaniste exercé pour les distinguer; or les feuilles de ces deux espèces n'ont rien de commun; la fleur est donc un caractère excellent pour déterminer le genre, et la feuille pour déterminer l'espèce.

VI. Le polyzoïsme.

Toutes les considérations précédentes nous permettent de parler très clairement de la question dite du *Polyzoïsme*. Un individu d'une espèce supérieure comme l'homme, le cheval, le lézard, peut-il être considéré comme descendant d'une espèce coloniale qui a acquis progressivement une individualité de plus en plus complète? A cette question, on ne pourra jamais répondre que par des hypothèses, mais, étant donnée la répétition de certaines parties d'avant en arrière du corps, l'hypothèse polyzoïque paraît très vraisemblable; cette hypothèse a de plus l'avantage de la simplicité et il me semble qu'après avoir regardé longtemps une écrevisse, on ne peut plus douter que les différents anneaux de cet intéressant crustacé soient la reproduction d'un même type et dérivent les uns des autres par bourgeonnement. M. Ed. Perrier est de cet avis; M. Delage s'est au contraire élevé depuis quelque temps contre la théorie polyzoïque : « Les segments de la région moyenne du tronc d'un annelé ne représentent pas, dit-il, des individus, mais des fractions d'individus [1]. » Évidemment, si l'annelé considéré est réellement individualisé, s'il a un nombre fixe de segments, il ne se compose pas d'individus; c'est là un langage fautif qui permettra peut-être d'embrouiller une question claire. M. Delage pose d'ailleurs la question de la manière suivante : « Doit-on considérer les êtres polycellulaires comme des individualités réelles, des personnes indécomposables, ou comme des agrégats, des colonies d'individus d'ordre inférieur? »

Nous sommes arrivés à une définition de l'individualité qui paraît la seule logique; si l'on veut bien admettre cette définition, on n'acceptera pas que la question du polyzoïsme soit posée comme elle l'est dans la phrase précédente. Un être pluricellulaire étant individualisé, c'est-à-dire susceptible d'une hérédité totale, il n'y aura jamais à se demander si c'est une colonie d'individus d'ordre inférieur, mais bien si l'on peut le considérer comme provenant de l'individualisation progressive d'une espèce coloniale ancestrale.

1. Delage. *La conception polyzoïque des êtres supérieurs* (*Rev. scientifique*, 23 mai 1896).

M. Delage, posant en principe que les annelés sont, « contrairement aux opinions les plus généralement adoptées, des individualités parfaites », ne nie pas le moins du monde l'*origine* polyzoïque de ces animaux.

Je ne prétends pas qu'il suffise d'avoir défini l'individu d'une manière claire et logique pour que la question de l'*origine* polyzoïque des vertébrés soit résolue ; au contraire, je trouve que c'est là une question intéressante de morphologie générale et qui valait la peine qu'on la posât d'une manière scientifique et dans un langage précis.

Une dernière remarque : quand un crustacé comme le *Peneus* naît sous la forme *nauplius* et que l'on voit ensuite le nombre de ses segments augmenter jusqu'à devenir le nombre de segments caractéristique des malacostracés, on surprend une trace atavique de l'ancien état colonial ; au contraire, quand l'écrevisse se forme dans son œuf avec son nombre définitif de segments, on voit bien que c'est un individu parfait ; et cependant, l'écrevisse est assez voisine du *Peneus* pour que l'on ne puisse nier qu'ils ont une origine commune ; la comparaison du développement progressif du *Peneus* et du développement brusque de l'Écrevisse permet de s'imaginer aujourd'hui que l'on compare le développement actuel de l'écrevisse à son développement d'autrefois — et, dans ce développement d'autrefois, on saisit, il me semble, le moment où la colonie à 21 segments venait de s'individualiser, mais où le patrimoine héréditaire n'était pas encore suffisamment considérable pour que la forme adulte d'équilibre fût *immédiatement* obligatoire ; dans le développement condensé d'aujourd'hui, on constate au contraire l'effet d'un patrimoine d'individualité tellement considérable que la forme à 21 segments est la seule forme d'équilibre possible dès que l'œuf rompt ses enveloppes. L'Écrevisse est un être à *hérédité totale immédiate*; le *Peneus* est un être à *hérédité totale successive*; ce sont tous deux des individus, mais il semble que l'écrevisse a fait un pas de plus dans l'individualisation.

Félix Le Dantec.

Septembre 1900.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DU DROIT ET DROIT ÉCONOMIQUE

S. Fragapane. *Obietto e limiti della filosofia del diritto.* T. II (*Le relazioni gnoseologiche e pratiche della filosofia del diritto.* 1 vol. in-8°, 166 p. Rome, Lœscher). — Ladislas Zaleski. *Le pouvoir et le droit. Philosophie du droit objectif* (traduction Balabanof), brochure in-8°, 98 pages. Paris, Reinwald, 1899. — L. Tanon. *L'évolution du droit et la conscience sociale*, 1 vol. in-12 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, 166 pages. Paris, Alcan, 1900. — Anton Menger. *Le droit au produit intégral du travail,* traduit sur la 2e édition par Alfred Bonnet, avec une préface de Ch. Andler, 1 vol. in-12 de la Bibliothèque d'économie politique, 249 pages. Paris, Giard et Brière, 1900.

La philosophie du droit est de plus en plus considérée comme une application de la sociologie; il devient par suite impossible à ceux qui la cultivent d'éluder les problèmes théoriques et pratiques qui partagent les sociologues. La nouvelle philosophie du droit ne peut donc rester étrangère au problème de la méthode sociologique, ni au problème du droit économique. Elle ne peut ni se contenter d'une doctrine toute formelle, ni édifier une doctrine objective en négligeant les relations du droit et de la conscience sociale.

Les quatre publications que nous analysons aujourd'hui expriment, chacune à sa façon, la conscience de l'incertitude actuelle de la philosophie du droit ainsi que l'idée élevée de la tâche qu'elle doit accomplir. Que devient le droit si l'unité des phénomènes sociaux est reconnue par la science ? Comment faut-il comprendre le rapport du droit et de la conscience sociale? Quelles sont les relations normales du droit et du travail? Telles sont les questions débattues contradictoirement dans les œuvres de MM. Fragapane, Zaleski, Tanon et Menger. M. Fragapane est, comme on le sait, un positiviste italien fidèle à la tradition d'Auguste Comte; M. Zaleski, professeur à l'université de Kazan, appartient à cette école russe qui défend envers et contre tous la thèse de la sociologie biologique et demande aux néo-darwinistes des arguments qu'elle croit péremptoires. M. Tanon, un membre de la plus haute magistrature française, est un adhérent de la psychologie sociale et de cette méthode qui explique les faits sociaux les uns par les autres, et sait satisfaire aux exigences de l'esprit scientifique sans confondre systématiquement les lois de la vie sociale avec celles de la vie animale. Quant au livre du professeur de Vienne, il est depuis

longtemps célèbre en Allemagne; la généralité des questions qu'il traite, sous couleur de faire un simple exposé des doctrines économiques sur le droit au produit intégral du travail, confère à son livre un intérêt permanent.

C'est en effet la thèse du déterminisme économique qui est examinée au point de vue de l'application juridique. Si étrangers les uns aux autres que soient leurs auteurs, ces publications s'appellent en quelque sorte; elles examinent les faces d'un problème unique, le problème du rapport entre la science et la pratique.

I

Nous analysions ici même il y a deux ans [1] le premier volume de l'œuvre de Fragapane (*Obietto e limiti della filosofia del diritto*). L'auteur montrait par l'histoire comment la philosophie du droit, subordonnée au XVIIIe siècle à la science expérimentale de l'homme, avait dû, après Comte, devenir une application de la science unitaire des phénomènes sociaux, qui repose elle-même sur la méthode historique. Il avait indiqué l'obstacle opposé à cette légitime et heureure transformation, savoir, la persistance du dogmatisme traditionnel travesti sous les traits d'un criticisme inconséquent qui mérite tout au plus le nom d'éclectisme. La fin assignée au second volume est de prendre corps à corps les arguments de ce criticisme et d'en montrer le néant. Fragapane a en vue les théories de Vanni, philosophe qui, croyons-nous, est peu connu en France. Mais l'école des criticistes italiens n'est pas isolée. Les criticistes français, eux aussi, opposent aux sciences explicatives les sciences pratiques ou normatives, et c'est sur une critique de la science qu'ils appuient cette distinction. Le sociologue italien combat donc un état d'esprit général, un effort pour sauver le vieux droit naturel en passant sous silence la sociologie tout entière, et quand bien même nous refuserions de partager sa confiance absolue dans les enseignements de l'école positiviste, nous ne pouvons pas méconnaître la portée sociologique de son œuvre.

Est-ce à la sociologie ou à la critique de la connaissance et de l'action que revient la tâche de fonder la philosophie du droit? Tel est en effet le problème débattu ici. Si la philosophie du droit, qui est l'inspiratrice de la législation future ou tout au moins la critique de la législation et de la coutume passées, n'a aucune lumière à demander à la science qui étudie historiquement l'unité et la connexité des faits sociaux, celle-ci est pratiquement stérile. Mais une science qui ne confère pas la puissance, une science qui ne devient pas conquérante est par là même une science vaine, un déguisement pédantesque de l'ignorance. C'est donc la légitimité de la sociologie qui est, encore une fois, soumise à l'examen.

1. *Revue philosophique*, vingt-troisième année, n° XII, decembre 1898.

Cette question générale est décomposée par l'auteur en deux autres : Le problème *gnoséologique* est-il posé en termes propres nouveaux, par la philosophie du droit? Le problème pratique doit-il être conçu et énoncé ici autrement que dans toutes les sciences d'application qui peuvent être déduites de la sociologie?

L'auteur consacre la première partie de l'ouvrage à prouver que la philosophie du droit donne à lieu un problème logique propre ; il y a lieu, en effet, de chercher quelle forme de la méthode inductive est applicable à la recherche sociologique en général et à l'étude du droit en particulier. Mais on ne saurait mettre en cause la conclusion de la theorie de la connaissance. Pour le positiviste, elle fait partie de la cosmologie générale, car les conditions fondamentales de la connaissance et les conditions de l'existence sont identiques. Par là même que la philosophie est une synthèse, elle ne peut éliminer le problème de la valeur de la connaissance, mais elle ne peut le poser arbitrairement : il surgit de la somme même des connaissances et s'impose à l'esprit d'autant plus qu'elle se fait plus grande et plus cohérente (p. 40 et suivantes). Il en résulte que l'étude des conditions de la connaissance implique la psychologie et toutes les sciences qui y préparent; partant, une critique générale de la connaissance ne contient aucunement l'explication des choses, encore moins celle d'un ordre particulier de phénomènes (p. 44 et suivantes). Les discussions gnoséologiques ne sont donc pas à leur place en philosophie du droit. Il ne peut être question ici de remettre en doute les titres de l'expérience. Ce n'est pas à la critique que revient la tâche de nous enseigner comment s'est formée l'idée du droit, car les conclusions de la théorie positive du savoir ont une valeur universelle; entendons par là qu'elles s'imposent à tous les ordres de recherche (p. 51-59).

L'idée du droit doit donc être considérée comme un fait d'expérience; la genèse de cette idée ne peut être connue autrement que la genèse des faits sociaux (p. 57). Sans doute la formation historique et la formation physique doivent être distinguées, puisque dans le premier cas on ne peut faire abstraction de la correspondance entre les phénomènes internes et les phénomènes externes, entre les idées et les institutions : raison de plus pour appliquer avec confiance l'expérience, puisque l'étude historique des faits sociaux n'a plus à tenir compte de la vieille distinction de la forme de l'expérience et de la matière (p. 59).

Le sociologue peut débattre avec raison le problème de la méthode applicable à l'ensemble de sa science, mais ce n'est pas au sens où l'entendent les criticistes. La science sociale est une phénoménologie et par suite relève de la méthode inductive comme les sciences physiques, mais la complication des phénomènes exclut l'application de la méthode expérimentale directe : le débat qu'a soulevé Mill quand il a exposé les raisons de préférer la méthode déductive concrète à la méthode de filiation historique proposée par Comte, est légitime; mais il n'y a pas à chercher autre chose que la restriction à apporter à la

méthode de la phénoménologie; et de fait on ne peut appliquer la méthode déductive sans la vérifier, et la vérifier sans constituer des séries historiques. La méthode génétique est donc celle du sociologue. Comment donc la philosophie du droit pourrait-elle remettre en question cette conclusion sans risquer de remettre en doute une fois de plus la connexité du droit et des faits sociaux? (Ch. III, p. 85 à 117.)

Un seul problème subsiste : le problème de la pratique ; en d'autres termes, l'application de la théorie du droit est-elle d'autre nature que les autres applications que l'on peut demander à la sociologie? Pour le sociologue bien convaincu que sa science est une phénoménologie, l'unique question est de savoir en quelle mesure l'ordre social et le développement social sont modifiables. La réponse dépend de la connaissance que l'on a acquise, de la connexité des faits sociaux actuels et de l'étendue des prévisions que l'on peut tirer de l'histoire. C'est ainsi que l'on saura en quelle mesure on peut retarder, accélérer ou dévier un processus social. Cette connaissance est toujours limitée et relative, car connaître absolument un phénomène social ce serait connaître la totalité des relations qu'il soutient avec les autres. En sera-t-il autrement de la philosophie du droit? Les criticistes le pensent, car ils admettent encore la vieille distinction des sciences explicatives et des sciences normatives. Mais là encore ils font œuvre d'esprits rétrogrades. Le travail de l'esprit humain a été de dissoudre les sciences prétendues normatives et de les décomposer en sciences explicatives et en sciences d'application. La constitution de la sociologie met la dernière main à ce travail. Elle fait la synthèse de toutes les études historiques des faits sociaux; elle subordonne par là même à ses conclusions toutes les sciences normatives qui prétendaient jusque-là gouverner les faits sociaux sans les connaître. Ces sciences normatives reposaient toutes sur un abus des causes finales. Chacune d'elles se donnait pour domaine une fin de l'activité humaine, arbitrairement isolée des autres. Mais par là même que l'éthique, science normative par excellence, ne cherche plus son objet en dehors de la société, la téléologie subit, ici comme dans toutes les autres sciences, une modification profonde. Le jugement moral, sans rien perdre de son importance au regard de l'action, a cessé d'être le centre de l'histoire et le principe des explications. (Ch. IV, p. 117 à 122.)

La philosophie du droit ne pourrait être une science normative indépendante que si elle autorisait soit des applications directes, soit des applications indirectes. Isolée de la sociologie, elle est également impuissante dans un cas et dans l'autre.

La philosophie abstraite du droit ne peut être une source d'application directe, car elle ne peut donner le pouvoir de créer le droit. Créer le droit serait imposer à la marche de la société des fins subjectives. Mais pour le faire avec quelque succès il faudrait avoir du mouvement de la société une connaissance absolue, connaissance qui sera toujours refusée sans doute aux sociologues de l'avenir. Le sociologue

ne peut faire qu'une chose, c'est de comparer la façon dont le droit se crée devant lui, sous l'empire des besoins sociaux actuels, à la façon dont il se créait dans les sociétés passées; c'est de découvrir la finalité interne à laquelle répondent les tendances qu'il voit à l'œuvre; et cette étude seule est féconde. Quelle fin en effet le criticiste assigne-t-il à sa science normative? Il n'en connaît qu'une : combattre pour la liberté humaine. Mais c'est de toutes les fins la plus indéterminée!

La philosophie du droit sera-t-elle, tout au moins, une critique féconde du droit qui s'élabore en dehors d'elle? (P. 130 et suiv.) Mais en ce cas quel critère appliquera-t-elle? Comparera-t-elle la loi élaborée ou proposée à un idéal juridique formulé abstraitement? Mais en ce cas elle risque d'oublier les besoins sociaux imposés au groupe par le temps et le milieu. Une loi n'est pas bonne par elle-même, par ses qualités intrinsèques, mais par le rapport qu'elle soutient avec la vie totale de l'état social. La philosophie du droit critiquera-t-elle la législation actuelle en la comparant à la législation de l'avenir et jugera-t-elle mauvaise et condamnable la loi qui contrarie le devenir de la société? Mais anticiper ainsi l'avenir c'est s'attribuer une capacité de prévoir que la sociologie entière ne peut réclamer aujourd'hui. Il se peut qu'une loi en contradiction apparente avec l'évolution ne soit pas condamnable si elle correspond aux besoins urgents et immédiats d'une société déterminée.

Une philosophie du droit abstrait ne peut donc réclamer aucun office pratique : elle repose sur l'idée, radicalement fausse, que la législation a un contenu propre. Or le contenu de la législation lui est fourni par la politique, et la politique est la synthèse des applications auxquelles la sociologie peut donner lieu. Cette conclusion, d'après l'auteur, ne choque pas la morale, mais une conception philosophique vicieuse de la morale. Elle ne nous empêche pas d'attribuer au droit l'office de former le caractère personnel; elle nous montre notre idée du devoir fondée sur la notion du consensus social. Les relations du droit et de la morale n'en sont pas moins traitées ici d'une façon obscure. L'auteur nous paraît oublier les causes qui ont conservé au droit naturel l'adhésion de tant d'esprits, malgré l'incertitude de ses fondements. Le droit naturel était une fiction qui permettait d'exiger la subordination des lois à la morale sociale. Sans doute les philosophes qui l'ont fondé ont eu souvent le tort de ne pas distinguer entre le minimum éthique et l'idéal de la justice. Néanmoins leur thèse fondamentale était judicieuse et a été retenue par Spencer ainsi que par Comte [1]. Ce législateur, auquel M. Fragapane laisse le soin d'interpréter les besoins sociaux et de faire, s'il le faut, des lois rétrogrades, c'est toujours un parti politique et derrière un parti politique, on aperçoit presque toujours la coalition d'une secte religieuse et d'une

1. Si Comte repousse l'idée du droit, il exige néanmoins la subordination du pouvoir temporel à la morale.

classe sociale. Les exigences du consensus social sont en vérité là en bonnes mains! Aussi n'hésitons pas à confier à la sociologie juridique un office critique, aussi longtemps au moins que la méthode sociologique n'aura pas réformé l'esprit public. Le rôle de cette critique sera de réagir contre une législation inspirée soit par les intérêts de classe, soit par les passions sectaires; elle réagirait non pas au nom d'un idéal législatif convenable aux sociétés futures, mais au nom des exigences de la morale sociale actuelle. Elle peut, si elle interprète vraiment la conscience commune, faire refuser au législateur cet assentiment moral sans lequel la contrainte est toujours inefficace.

II

La brochure de M. Zaleski, professeur à l'université de Kazan, est, comme le titre l'indique, une « philosophie du droit objectif ». L'auteur entend par là « l'ensemble des normes qui règlent les relations des hommes dans la société ». Il laisse de côté le droit subjectif, qu'il définit, un peu arbitrairement, « la domination de certaines personnes sur les objets du monde extérieur et les actes des hommes » (p. 69).

Dans cette œuvre, nous apercevons un effort tendant à résoudre deux problèmes bien distincts. D'un côté, l'auteur a voulu trouver ce qui distingue le droit des autres règles de la vie sociale et définir avec la plus grande précision possible les limites et les rapports du droit et de la morale. De l'autre, il a cru ajouter à la valeur de la théorie du droit ainsi obtenue en la déduisant de l'évolutionnisme utilitaire et du darwinisme. Le droit n'est plus alors que le moyen le plus sûr de modérer la lutte interne qui sévit entre les membres de chaque société.

C'est à la partie sociologique et juridique de l'œuvre que nous donnerons surtout notre attention.

Zaleski distingue quatre classes de normes : « la mode, les mœurs, la morale, le droit ». Ces impératifs n'étant pas égaux en importance pour la conservation de la vie de l'organisme social, les sanctions que la société leur accorde se distinguent l'une de l'autre par le degré de leur intensité. « La mode est le plus faible des impératifs sociaux, mais elle peut servir aux buts normaux de la vie sociale, par exemple au développement du goût esthétique. Mais la mode étant un impératif peu essentiel pour la conservation de la société, ses exigences peuvent devenir dénaturées (*sic*) et ridicules. Viennent ensuite avec un degré d'intensité supérieur les mœurs et les coutumes, les règles de politesse, de réserve dans les rapports des sexes, les règles de l'honneur. Il y a des coutumes qui n'ont pas d'importance directe pour la société, mais servent d'embellissement à la vie, satisfont les besoins esthétiques, nterrompent le train monotone de la vie quotidienne, par exemple les arbres de Noël, la célébration des Pâques, les fêtes, les processions. Il

y a aussi des coutumes nuisibles à la société, mais elles disparaissent peu à peu, comme les lois mauvaises, soit que d'autres impératifs sociaux plus conformes aux fins de la société les remplacent, soit qu'elles ruinent la société qui les pratique. L'observation des règles de la morale est pour la société beaucoup plus importante que l'observation de la mode et des simples coutumes; c'est pourquoi la réaction de la société envers les violateurs de ces règles est caractérisée par une intensité toute particulière. La société oblige ses membres à observer les règles de la morale, s'ils n'ont pas de penchants intérieurs assez développés; et cette contrainte quoique non organisée est un moyen puissant pour fortifier et développer les vertus sociales qui sont essentiellement utiles et même indispensables à la société. Enfin il y a toute une série de règles de conduite dont l'observation est absolument nécessaire pour la vie de la société. L'observation de ces règles est assurée par une contrainte organisée de la part de la société et cette espèce d'impératif social s'appelle « le droit ». L'homme est porté à observer les prescriptions du droit par un penchant intérieur qui s'appelle « sentiment du droit » et qui est tout à fait identique au sens moral. Mais comme l'observation des prescriptions du droit est indispensable pour la société, celle-ci organise une force supérieure invincible, l'autorité publique, qui entre autres fonctions remplit celle d'obliger la population à obéir aux prescriptions du droit » (p. 90, 91).

Mais faut-il en conclure que le droit, légal ou coutumier est un « minimum éthique », le minimum de moralité sociale que la conscience du groupe peut imposer à ses membres, au risque d'altérer la moralité elle-même? On sait combien cette question a été débattue en Allemagne et ailleurs. Zaleski résume brièvement les arguments pour et contre (III[e] partie, ch. XV). Röder, Jellinck, Ratkowsi, Abrici, Roussel, Jhering, Affolter, Frenzel, Courcelle-Seneuil, Vadalà Papale, Piglia, Prisco, peuvent être considérés comme partisans, à divers points de vue, du minimum éthique, soit parce que les racines du droit et de la morale sont psychologiquement les mêmes, soit parce que les conséquences de la violation des règles du droit affectent la société de la même façon que l'immoralité, mais plus rapidement et pour plus de temps; soit enfin, parce que la morale est la portion du droit qui n'est pas encore développée (Affolter). L'objection principale est « qu'il peut exister des normes juridiques tout à fait indifférentes au point de vue de la morale » (p. 84). L'auteur repousse la thèse excessive d'Affolter, car si les règles du droit ont d'abord été de simples règles de morale, il n'en résulte pas que toutes les règles de morale soient destinées à devenir juridiques. Il s'approprie l'argumentation de Jellinck : le droit est un minimum éthique, c'est-à-dire le minimum des conditions indispensables pour l'existence de la société et subjectivement le minimum des obligations morales que l'on exige de ses membres, et cela pour trois raisons : 1° parce qu'il contraint le for intérieur comme

la morale; 2° parce qu'en cas d'infraction au droit, la question de l'état psychique du prévenu surgit immédiatement; 3° parce que le droit ne légitime pas d'immoralité (p. 84). A l'objection tirée des règles juridiques moralement indifférentes il est aisé de répondre. Ce sont ou les normes de la technique juridique ou des règles morales indirectes, « par exemple, les termes de majorité s'établissent conformément au développement intellectuel des jeunes gens et selon les exigences sévères de la morale, etc. » (p. 84).

Le droit s'est donc formé en se distinguant graduellement des autres normes sociales. Le rapport de la loi au droit coutumier en est la preuve. La raison d'être de la loi est que le droit coutumier ne peut se plier aux exigences du progrès social et qu'il dépend à l'excès de l'assentiment de la population (ch. XIV). « Dans la vie contemporaine surgissent très souvent des rapports tout à fait nouveaux qui doivent être réglés par le droit, et il serait absolument impossible d'attendre que les normes correspondantes du droit coutumier se forment... Le pouvoir public s'empare peu à peu de la fonction de la formation du droit, laissant la population régler par le droit coutumier les intérêts plus spéciaux, d'un caractère plus particulier et local; mais avec le temps le pouvoir public répand son contrôle sur ces domaines également et le droit coutumier finit par ne s'exercer qu'en tant qu'il est admis par l'État. Dans ce sens nous pouvons dire que *le droit est créé par le pouvoir*... La loi est une forme supérieure du droit, l'avenir lui appartient; le droit coutumier est une forme inférieure, un degré de transition entre la morale et le droit, et selon la loi de l'extinction des formes transitoires et semi-adaptées, il perd de plus en plus de son importance et devient une forme auxiliaire du droit » (p. 80 et 81).

Le droit coutumier doit-il donc être confondu avec la coutume? N'a-t-il pas quelque caractéristique? Les populations obéissent-elles au droit coutumier inconsciemment ou, en s'y soumettant, ont-elles la conviction qu'elles obéissent à un droit? L'école historique a parlé d'une conviction nationale manifestant elle-même un esprit national. Mais parmi ses représentants les uns ont considéré le droit comme une création spontanée comparable au langage, les autres ont admis au contraire que la nation obéit à une *conviction juridique*. La question est donc de savoir : 1° si le droit coutumier est une création purement inconsciente; 2° si une conviction juridique peut être une conviction nationale. Ceux qui ont fait à la première de ces questions une réponse absolument affirmative ont omis de considérer une partie des faits et non la moins intéressante. « Il est incontestable que beaucoup de normes du droit coutumier se sont formées et développées d'une manière imperceptible, comme le langage : de simples coutumes, par suite de leur longue observation, acquièrent le caractère de la nécessité juridique, se fixent dans la conscience nationale et deviennent droit coutumier. Les coutumes judiciaires se développent souvent de la même manière. Mais bien souvent les normes du droit coutumier se forment

dans la lutte, dans le choc des intérêts; dans le domaine de la pratique judiciaire, nous trouvons également nombre d'exemples de la formation des coutumes judiciaires par la lutte pour le droit : la pratique de la Cour de cassation russe (Sénat) est la voie par laquelle s'établissent les coutumes judiciaires en Russie [1]. En étudiant les décisions du Sénat, nous y trouvons des exemples d'une lutte souvent héroïque pour le droit » (p. 77). Il vient donc toujours un moment où le sujet du droit coutumier et surtout le magistrat qui applique la coutume ont la conviction d'obéir à une règle de droit; mais faut-il parler pour cela d'une conviction nationale? Ecartons d'abord l'idée d'une conscience collective intégrée et distincte des consciences individuelles. La nation entière n'est donc pas le sujet (p. 75). « Il y a nombre de cas où non seulement des individus d'une certaine classe ignorent le droit coutumier des autres, mais où des individus ignorent les normes du droit qui règnent dans la classe même à laquelle ils appartiennent » (p. 75). Il faut aller plus loin et ne pas attribuer une importance exagérée à l'idée de nationalité. « Le droit coutumier peut surgir dans des sphères plus étroites qu'une communauté nationale : dans des groupes d'hommes liés par leurs intérêts communs, par exemple dans la classe commerciale, dans le corps de la noblesse, dans l'église ou communauté des croyants; les faits ont prouvé la possibilité du développement du droit coutumier même dans des groupes artificiels » (p. 75). C'est avec ces restrictions que l'on peut tenir la conviction nationale pour « l'élément essentiel et indispensable du droit coutumier ».

On pourrait souhaiter évidemment que l'auteur fût moins sobre d'indications en matière de psychologie sociale, car cette science seule peut élucider le problème de la conviction juridique et du passage de la coutume au droit coutumier. On pourrait souhaiter le voir définir plus rigoureusement le minimum éthique. Mais on ne peut lui contester le mérite d'avoir envisagé la philosophie du droit en sociologue. La philosophie du droit a évidemment pour tâche principale de montrer la distinction qui s'est faite entre le droit et les autres règles de la vie sociale ainsi que le rapport de subordination qui subsiste entre le droit et la morale : c'est à la condition d'avoir fait la lumière sur ces points qu'elle peut devenir applicable à la pratique. Le professeur de Kazan dépasse donc ici le point de vue étroit des purs positivistes, car il ne suffit pas de rappeler toujours dans les mêmes termes que le droit est un processus historique lié au consensus social : il faut encore en montrer les caractères et les fonctions propres.

On est dès lors curieux de savoir pourquoi l'auteur est si pressé de noyer son droit objectif dans les formules de l'évolutionnisme le plus vague et le plus unilatéral, pourquoi il ne nous fait grâce d'aucune

1. L'auteur n'entend pas parler des coutumes observées par les habitants des communes rurales de la Russie, mais seulement des règles de droit dont la jurisprudence des tribunaux est l'unique origine.

conjecture biologique ou cosmologique, pourquoi on le voit faire un exposé et une critique des théories de Weismann et conclure finalement en faveur de l'ancien darwinisme (ch. II à III). Nous croyons en apercevoir deux raisons. La première est que la notion rationnelle de l'utilité se prête au premier abord à l'interprétation des données sociologiques exposées plus haut. Le droit devient l'ensemble des maximes d'utilité que la société doit pourvoir d'une sanction coercitive si une partie de ses membres est incapable de les observer spontanément ou de s'arrêter devant les sanctions de l'opinion. Mais cette explication ne suffirait pas à elle seule. Entre les théories de Spencer sur l'utilitarisme rationnel et les données de l'histoire du droit, l'écart est si grand qu'aucun artifice dialectique ne permettrait de le combler. Aussi Zaleski n'est-il Spencérien qu'à un point de vue très général. En réalité il se rallie aux vues de Jhering. Ce n'est pas dans *Justice* qu'il cherche la formule de l'évolutionnisme utilitaire, c'est dans l'*Esprit du droit romain*, dans la *Lutte pour le droit* et dans la *Fin du droit*. Toute la deuxième partie du livre II (du chap. IV à XII) est destinée à montrer la supériorité des vues de Jhering sur celles de Savigny et de Puchta. « La nouvelle école réaliste de Jhering donne comme base à la définition du droit la conception utilitaire de l'intérêt; c'est pourquoi elle évite beaucoup de défauts. La nouvelle école a soumis à une critique approfondie l'idée de l'école historique sur la conviction juridique nationale et a émis un doute au sujet de cette conviction nationale. Cette école a également signalé le romantisme de l'école historique qui disait que le droit se développe imperceptiblement et spontanément au sein de la vie populaire; les partisans de l'école réaliste ont prouvé que le droit se développe au moyen d'une grande dépense de travail psychique, souvent par la lutte des intérêts au moyen de la création casuelle, et que ce processus du développement du droit ne doit pas être compris comme un processus ontogénétique pareil au développement de l'organisme embryonnaire, mais comme un processus phylogénétique où nous observons l'action des lois de l'évolution sans y voir aucun plan préalable, etc. » (p. 5).

Cependant un doute subsiste. De Spencer ou de Jhering, lequel a bien interprété les principes de l'évolutionnisme utilitaire? La théorie de Jhering, qui tend en somme à légitimer et même à étendre la sphère de l'État, est une de celles que Spencer dirait inspirées par l'esprit des sociétés militaires. Si la classification sociologique de Spencer est judicieuse, si la constitution des sociétés militaires est l'œuvre d'une humanité inférieure et encore mal adaptée à la vie sociale, la sociologie évolutionniste doit évidemment conclure contre la philosophie juridique de Jhering, car cette théorie n'est pas moins *historique* que celle de Savigny; elle est au même degré l'œuvre d'un esprit absorbé par la contemplation du passé et étranger au devenir de l'humanité. Mais si Spencer s'est trompé, si les anciennes sociétés complexes n'étaient pas plus militaires que les nôtres, si l'autorité sociale des cités de l'an-

tiquité était d'origine religieuse et non militaire, que devons-nous penser de la sociologie évolutionniste? Ne devons-nous pas considérer comme une erreur radicale la prétention de déduire les vérités sociologiques de la loi d'évolution sans avoir expliqué les faits sociaux les uns par les autres et découvert leurs lois empiriques?

Il est vrai que Zaleski voit dans l'œuvre d'Albert Post une vérification des thèses générales de Jhering (ch. XI). Une telle assertion peut surprendre. Post a appliqué la méthode comparative et génétique au droit des populations restées incultes, des tribus chez lesquelles les mœurs et le droit ne sont pas encore spécifiés. Comment aurait-il pu confirmer une théorie qui d'après l'auteur lui-même a pour caractéristique l'importance prépondérante qu'elle attribue à la législation? Post et ses disciples aspirent presque exclusivement à reconstituer la généalogie des institutions. Ils s'abstiennent de raisonner sur la finalité des coutumes et des lois. Evolutionnistes, ils le sont peut-être, mais dans un sens tout autre que Zaleski et que l'école spencérienne. Ils cherchent à connaître l'évolution du droit, non à subordonner l'histoire du droit à une théorie de l'évolution universelle.

III

M. Tanon s'est proposé les mêmes problèmes que M. Zaleski, sans faire cependant la distinction arbitraire du droit objectif et du droit subjectif. Mais les idées directrices sont ici tout autres. M. Tanon répudie comme Zaleski l'ancienne philosophie du droit et professe que « ni la maxime du droit naturel et de l'égale liberté, ni aucune autre formule purement rationnelle de la formation du droit ne sont compatibles avec l'histoire des institutions juridiques » (p. 61). Il soumet à une critique scientifique les thèses de l'école historique et celles de Jhering, mais il se garde des emprunts à la biologie. On devine qu'il est acquis au transformisme et à la philosophie de l'évolution, mais il se garde de subordonner l'histoire du droit à la formule darwiniste. Il signale la vraisemblance des doctrines lamarckistes, montre le concours que la société animale apporte au progrès organique et conclut que dans la société humaine la concurrence est plutôt un obstacle au progrès (p. 106 à 120).

« Les sociétés les plus parfaites ne sont pas celles dans lesquelles la lutte intestine entre les individus est la plus vive et la plus rude. Ce sont celles où le milieu social, les lois, loin d'exaspérer la lutte, la limitent, la règlent et en tempèrent les effets, où les membres et la communauté, loin d'être opposés les uns aux autres dans un conflit universel et permanent, sont le mieux associés entre eux pour le plus grand nombre de leurs buts communs et le mieux conciliés dans le libre exercice de leurs activités propres. » (P. 120.) Bref l'écrivain russe cherche au droit objectif un fondement dans la bio-sociologie, le

magistrat français s'appuie sur la psychologie sociale. De là des différences notables sur les rapports du droit et de l'utilité sociale.

M. Tanon reconnaît d'accord avec tous les sociologues que le droit « n'a pas une puissance créatrice propre » (IIe partie). « Le droit ne trouve pas en lui-même la représentation des rapports sociaux qui forment la matière de ses prescriptions. Il ne crée ni les intérêts matériels, ni les intérêts moraux que ces rapports recouvrent. Ce n'est pas lui qui les produit, ni même qui exerce l'influence prépondérante sur leurs transformations successives. La fonction propre est de reconnaître et de définir les relations de la vie dans lesquelles ces intérêts trouvent leur satisfaction la plus sûre et la plus large, et de garantir leur accomplissement possible et régulier, par la force obligatoire qui s'attache à toutes ses déterminations » (p. 146).

On peut être tenté d'attribuer au droit une existence autonome quand on considère seulement la technique juridique, mais cette technique est la conséquence de règles juridiques qui se sont imposées à la volonté du législateur. On peut aussi attribuer au droit une action directrice sur la vie sociale, parce que « les règles juridiques, une fois constituées, s'incorporent à l'organisme social dont elles deviennent une partie intégrante. Elles ont, par la solidarité même qui unit tous les éléments de cet organisme, une action plus ou moins grande, selon leur nature, sur les mutations futures ». Mais ce n'est qu'une action dérivée.

Le droit ne doit pas le caractère obligatoire seulement à la contrainte dont le législateur dispose. Cette contrainte est l'accompagnement naturel du droit, car « il n'est pas de règle de conduite, quelque adhésion qu'elle obtienne, qui ne trouve de contrevenants ». Mais il est nécessaire « que les contrevenants ne représentent qu'une faible partie des membres de la communauté et que la masse prête à l'ordre établi une soumission volontaire ». L'assentiment moral est donc une sanction de la loi aussi indispensable que la contrainte (IIe partie, ch. IV, § 2).

Quelles sont donc les sources de l'assentiment moral? Aux premiers âges, c'est un respect religieux de l'autorité législative réputée surnaturelle, mais dans les sociétés parvenues à l'âge de la critique, « c'est surtout au contenu du droit, aux intérêts dont il assure la protection, que l'assentiment s'adresse... Il n'est dès lors acquis au droit que si la valeur intrinsèque de ce contenu satisfait aux intérêts matériels et moraux de la communauté entière » (p. 155 et 157).

Les deux sources de l'assentiment peuvent d'ailleurs être ramenées à l'unité en une certaine mesure, car la communauté primitive n'aurait pas cru à l'infaillibilité de l'autorité si cette autorité n'avait pas donné une satisfaction suffisante aux intérêts vrais ou supposés. Mais la différence est réelle et au fond c'est l'assentiment émané de la première source qui a le plus de force et peut le mieux suppléer à la contrainte. Le droit se confond alors avec la religion et la morale.

« Le législateur est le plus souvent pontife, prophète, roi et impose ses prescriptions comme des ordres émanés directement de l'autorité divine dont il n'est que l'interprète. »

On voit comment le problème des sources de l'assentiment rend nécessaire le concours de la psychologie sociale à la philosophie du droit.

C'est ce qu'avait pressenti l'école historique de Savigny et de Puchta en attribuant la création du droit à un esprit national, opérant quasi inconsciemment et seul capable de conférer à la législation le caractère obligatoire qui détermine les volontés particulières à y obéir. Mais l'école historique n'a pas seulement été combattue par les partisans du vieux droit naturel et par les disciples de Kant; elle a trouvé les censeurs les plus âpres chez Jhering et ses continuateurs. Il y a donc là un procès à instruire à nouveau, car il semble également impossible d'admettre sans restriction les thèses de Savigny et de ne leur faire aucune place dans la sociologie juridique. Aussi l'auteur fait-il précéder d'une étude critique de l'école historique et de l'école de Jhering l'exposé de ses vues propres sur la formation historique du droit.

L'auteur est par là même amené à étudier la conscience sociale et à en chercher les relations avec le but spécifique du droit. L'école historique parlait d'un esprit national et d'une conscience juridique du peuple; mais elle ne les définissait pas avec une clarté suffisante. De là la réaction manifestée par les doctrines de Jhering. Non sans raison, on a reproché à l'école de Savigny et de Puchta « le caractère mystique dont elle revêt cette conception, en faisant de l'esprit national une espèce de puissance mystérieuse et occulte qui crée à elle seule tout le droit, par une sorte de génération spontanée échappant à toute prévision et à toute règle » (p. 68). Aujourd'hui l'on préfère parler d'une conscience sociale ou collective; on entend par là, non une abstraction, mais « une catégorie importante des phénomènes internes de la vie sociale... une donnée expérimentale que l'étude des institutions, des mœurs et de toute la culture d'un peuple permet d'apprécier et de définir » (p. 68). Repoussant l'assimilation de la société à un organisme, M. Tanon se garde « d'opposer à l'individu et à la conscience individuelle un grand être social psychologique, doué, à la manière de l'individu, d'une conscience que l'on distingue seulement de la première en l'appelant collective » (*ibid.*).

Il revient donc à une conception qui ne paraît pas différer beaucoup de celle d'Auguste Comte. La conscience sociale est un ensemble de sentiments et d'idées répandus dans tout le corps social, mais qui, vu l'action de chaque génération sur la suivante, ont une réalité propre. « Ils sont dans le cours des temps la création lente et progressive des consciences individuelles, mais après s'y être réfléchis, ils s'en détachent pour leur survivre et s'imposent aux générations nouvelles. Ils forment ainsi, dans leur ensemble, pour chaque génération, un

système de forces traditionnelles ou nouvelles, un produit social vivant dont l'action sur la société est analogue par sa nature et ses effets à celle qu'exerce sur l'individu la conscience individuelle. Les forces qui se laissent d'abord reconnaître dans les mœurs, les coutumes et les institutions constantes trouvent ensuite une expression plus directe dans les productions de la science, de la littérature, des arts et dans les manifestations de la vie publique » (p. 70 et 71). Il n'en résulte pas que les sentiments collectifs qui les constituent soient également perçus et sentis par tous les membres de la communauté. Bien pauvre et nue serait en ce cas la conscience sociale! Les idées qui font la vie intellectuelle et morale de la société et qui sont élaborées par les élites ne peuvent recevoir de la masse qu'un assentiment tacite (p. 72). Néanmoins l'énergie de la conscience sociale n'est pas seulement égale à celle de la somme des consciences individuelles entre lesquelles elle se distribue. « Les sentiments et les croyances qui constituent la conscience sociale développent souvent une force supérieure à celle des impulsions des consciences individuelles dont ils sont issus et ont des effets différents » (p. 72.)

Ainsi entendue la conscience sociale est-elle l'origine unique et exclusive du droit? L'école historique a répondu affirmativement, mais elle n'a pas suffisamment distingué la vie des sociétés primitives ou simples et celle des sociétés complexes. Pour que l'esprit national engendre tout le droit par sa seule force, une condition est requise : c'est l'uniformité de la vie et de la culture, car seule elle imprime en tous les membres de la communauté les mêmes manières de voir et de sentir. Il n'en est plus ainsi quand la complexité des rapports sociaux a différencié les conditions de l'existence en commun. « La conscience collective est alors, à la fois, moins homogène et moins propre à embrasser tous les rapports de la vie et surtout les rapports si variés de l'ordre juridique. L'action du législateur devient nécessaire et prépondérante. Ses calculs d'utilité, ses combinaisons rationnelles des conditions positives de la vie sont l'instrument indispensable du développement du droit. Le domaine de l'utilité propre, de la finalité consciente et réfléchie, de la conformité au but, s'agrandit » (p. 75). La conscience sociale ne fait plus alors que d'imprimer une direction générale et indirecte à l'activité des législateurs; mais ce domaine est encore très étendu, car il embrasse « tout l'ensemble de sentiments et de croyances que nous comprenons sous la notion de justice » (IIe partie, § 1, ch. III).

En effet, si la conscience commune s'appauvrit dans un grand nombre de directions, elle s'agrandit précisément du côté des notions morales et de justice qui sont étroitement liées entre elles. L'histoire de l'idée de justice a montré combien elle était pauvre et concrète à l'origine, combien elle s'est à la fois élargie et généralisée « revêtant dans sa plus haute expression un caractère de généralité assez vaste pour embrasser l'humanité entière » (p. 83). La justice ainsi entendue

a été autre chose qu'un aspect de l'utilité : elle s'en est distinguée par son degré de certitude, par la force et la grandeur des intérêts qu'elle protège, par l'intensité des sentiments qui s'y rapportent. Au milieu des intérêts variables, la justice, tout en étant soumise à l'évolution, se présente comme invariable à la conscience commune (p. 79 et suiv.).

On voit que le but spécifique du droit ne sera pas aux yeux de l'auteur ce qu'il est pour les légistes et les économistes : d'assurer la coexistence des personnes, en laissant toute liberté au conflit des intérêts. Le droit doit assurer à la fois la coexistence et la coopération. C'est que la coopération libre et la coopération légale ne sont pas inévitablement en contradiction. La sphère de la législation a été élargie à mesure que la coopération hétérogène s'est substituée à la coopération homogène, et « c'est une illusion de croire que le cours du temps doive restreindre le champ de la législation et du droit ». Sans doute la civilisation détermine surtout une expansion des formes contractuelles du droit aux dépens des formes impératives et répressives. « Mais la masse de l'appareil juridique, loin de subir une diminution, reçoit toujours des rapports nouveaux. » La raison en est d'une part que le progrès social implique l'adoucissement du conflit entre les intérêts, de l'autre que la coopération a un caractère moral et conscient (p. 129). L'association coopérative est le principal procédé qui nous permette de combiner deux tendances qui ont travaillé les sociétés supérieures, la substitution de l'association à la lutte et celle du régime contractuel au régime répressif (IIe partie, ch. II, § 8).

IV

On pourrait être surpris de nous voir rapprocher l'étude d'une œuvre consacrée au droit économique de celles des précédents auteurs. Mais le problème examiné par Menger comprend l'ensemble des rapports entre l'ordre économique et l'ordre juridique et ne peut être éludé par la sociologie juridique, et si cette science doit avant tout étudier le passé de l'humanité, elle doit aussi avoir les yeux ouverts sur le présent : or, sans aucun doute la notion du droit au produit intégral est, comme le dit Menger (p. 213), la grande idée révolutionnaire de notre temps : par elle « chaque prolétaire, qu'il conduise la charrue ou se serve du marteau, aura conscience que ses intérêts sont en antagonisme avec ceux de l'organisation juridique existante » (p. 194). L'œuvre du professeur de Vienne est donc une importante contribution à la connaissance de cet assentiment moral qui confère au droit sa force obligatoire : pour en connaître les lois, il faut en étudier la dissolution autant que la genèse.

L'idée maîtresse présente à toutes les parties de ce livre est que le problème de la répartition n'appartient pas au domaine de la science économique, mais au domaine de la philosophie du droit. « Ce n'est que si les idées socialistes sortent des discussions économiques et

philanthropiques sans fin qui forment l'objet principal de la littérature socialiste et se transforment en simples concepts juridiques, que les véritables hommes d'État seront mis à même de voir dans quelle mesure l'organisation juridique actuelle doit être transformée dans l'intérêt des classes opprimées. » (Préface de la 1re édition, p. 1.) Marx, à qui l'auteur conteste volontiers toute originalité, a égaré le socialisme en en faisant une théorie de la valeur et une philosophie de l'histoire. Le matérialisme historique est une illusion décevante. « Marx et Engels pensent que la centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteindront petit à petit un point où, par cela même, la propriété privée sera nécessairement brisée. Mais il suffit de se rappeler l'empire romain dans sa période de décadence pour voir combien les plus grands maux sociaux ont peu de puissance pour amener une transformation de l'organisation sociale, si la nation n'a pas une vision nette, dégagée de toute exagération, de l'état futur. » En effet l'empire romain présentait le spectacle du plus grave conflit d'intérêt entre une classe propriétaire clairsemée (la province d'Afrique était la propriété de quatre personnes) et des millions de travailleurs asservis : il avait ses orateurs socialistes, les pères de l'Église. « Cependant ce qui suivit la chute de l'empire romain d'Occident, ce n'est pas le socialisme mais l'organisation juridique du moyen âge. » (Ch. IX.)

L'auteur repousse donc l'idée que le droit ne serait que le reflet des relations entre les facteurs de la production. Il admet implicitement que le droit s'élabore dans la conscience nationale et réagit sur les phénomènes économiques. « On pourrait formuler ainsi l'action des conditions économiques sur la marche du développement humain : aucun grand événement historique ne peut être expliqué par les seules circonstances économiques, mais aucun de ces événements ne reste complètement en dehors de leur influence. Nous voyons en effet que les partis politiques et religieux poursuivent toujours des buts économiques à côté des intérêts idéaux et qu'ils s'efforcent d'enlever à leurs adversaires, pour se l'approprier, tout ce qu'ils peuvent du revenu sans-travail qui ne forme à chaque période qu'une quantité déterminée. » (Ch. XI.) Les transformations économiques agissent sur le droit tout autrement que ne l'a pensé l'école marxiste : elles changent le rapport entre le droit et la force réelle. Le revenu sans-travail n'appartient à ceux qui en jouissent que grâce aux règles du droit positif. Il est donc d'importance capitale que le droit soit soutenu par une force correspondante : « plus la disproportion grandit entre le droit et la force réelle, plus la propriété moyenne et la petite propriété se changent en grande propriété et celle-ci en simple possession de titres, plus faible devient la structure intime de tout le système de droit privé ». (*Ibid.*)

Il ne semble pas toutefois que les problèmes de la psychologie sociale aient sollicité l'attention de l'auteur, car il professe ailleurs qu'une conscience de classe a pu présider à la conception réfléchie des fins du droit. « La philosophie du droit n'est au fond, si *à priori*

que puissent paraître les propositions, qu'une reproduction de l'état juridique transmis par l'histoire, et de même que les socialistes parlent d'une économie politique bourgeoise, on pourrait caractériser l'état actuel de cette discipline comme la philosophie du droit bourgeois. A celle-ci, le socialisme a opposé dans le cours du dernier siècle une philosophie du droit des classes non possédantes. » (Ch. II, p. 56.) Mais quelle est l'origine de cette conscience de classe, si ce n'est pas un fait économique? Il serait du plus haut intérêt de le savoir.

Menger reproche à la philosophie du droit bourgeois de protéger « des intérêts aussi artificiels que l'honneur et la liberté de la pensée » et de ne pas assurer à l'individu « les moyens d'atteindre le plus important de tous les buts individuels : une existence digne de l'homme » (p. 47). N'a-t-on pas ici la preuve que l'auteur a subi plus qu'il ne le croit l'influence du matérialisme économique? S'il tenait vraiment compte de l'histoire des croyances, traiterait-il avec ce dédain le principe de la liberté de conscience et le principe de la dignité humaine? N'y verrait-il pas les dogmes d'une religion nouvelle ou tout au moins la négation énergique du vieil ordre moral et religieux d'où émanait l'assentiment donné à la répartition des richesses? Ces principes ont trouvé leurs premiers adhérents dans la bourgeoisie, parce qu'elle était la seule classe généralement cultivée, mais il s'en faut qu'ils aient été repoussés par les classes laborieuses, et Rousseau n'a guère été un interprète des préjugés bourgeois. Mettre au-dessus des atteintes de la législation, comme une sorte de vérité religieuse, le principe de l'inviolabilité humaine, ce n'est pas consacrer un privilège de classe : c'est assigner à la division du travail social sa véritable fin et c'est renouveler le contenu de la conscience sociale elle-même.

Si Menger ne veut voir dans la doctrine de la Révolution française qu'une adhésion aux droits abstraits de la propriété, c'est qu'il a épousé les préjugés socialistes les moins philosophiques et les moins sociologiques. Ces lignes auraient pu être écrites par Marx : « Au lieu de reconnaitre un droit inné de tous les hommes à la jouissance commune de la nature extérieure, à la jouissance commune des conditions matérielles de l'existence, la doctrine dominante ne proclame que la capacité abstraite des hommes à acquérir des droits en général, des droits patrimoniaux en particulier (la capacité juridique, le droit d'appropriation). Chaque individu doit donc, pour obtenir les choses nécessaires à son existence, les acquérir par contrat, par héritage ou par n'importe quel autre fait juridique. Mais comme les causes d'acquisition de la propriété sont telles, dans les systèmes de droit positif comme dans la doctrine de la philosophie du droit, qu'elles ne peuvent, pour la plus grande masse des objets du patrimoine, se réaliser qu'au profit d'une petite partie des citoyens, cette limitation des droits innés à la simple capacité juridique, semble légitimer l'antagonisme profond de la richesse et de la pauvreté avec toutes ses conséquences » (p. 47).

Le socialisme est une réaction de la classe laborieuse contre cette

conclusion de la philosophie bourgeoise; mais, pour sortir de l'utopie il doit s'efforcer d'être, non pas une nouvelle théorie de la valeur, mais une nouvelle philosophie du droit. « Malgré le coloris économique qui prend une si grande expansion, notamment chez les socialistes allemands, Rodbertus, Marx, Lassalle, la philosophie du droit doit être considérée comme l'essence même du socialisme » (p. 57).

Mais cette philosophie du droit s'est partagée jusqu'ici entre des tendances contradictoires, qu'elle a cherché sans succès à concilier. Ces tendances sont résumées par deux concepts fondamentaux : le droit à l'existence et le droit au produit intégral du travail. Selon que l'on applique l'un ou l'autre, on fait disparaître directement ou indirectement le droit patrimonial existant. Un troisième vient s'ajouter aux deux autres : c'est le droit au travail, qui peut être harmonisé avec le système actuel du droit privé, mais qui est rigoureusement exigible si la propriété privée est conservée.

Ici encore l'auteur ne justifie guère la prétention de substituer la philosophie du droit au matérialisme économique; nous ne le voyons pas chercher le moindre fondement moral à l'idée du droit soit dans la conscience sociale, soit dans la conscience individuelle. En revanche il introduit, d'une façon inattendue, l'idée de finalité dans la science économique. « Si nous étudions la vie économique telle qu'elle nous entoure de tous côtés, nous voyons qu'elle consiste essentiellement en ceci, que les hommes travaillent pour satisfaire leurs besoins, que chaque travail tend vers un produit, chaque besoin vers sa satisfaction; travail et produit du travail, besoin et satisfaction sont en fait les deux séries de causes dans lesquelles se réalise la vie économique de l'humanité » (p. 8). Il semble bien que le droit ait pour objet de poser les conditions sociales de cette finalité, car l'auteur ajoute aussitôt : « Au point de vue économique, l'idéal du droit patrimonial serait atteint si l'organisation juridique pouvait faire que chaque ouvrier obtînt le produit intégral de son travail, chaque besoin son entière satisfaction dans la mesure des moyens existants » (*ibid.*).

Mais pourquoi y aurait-il un idéal dans l'ordre économique? Pourquoi la satisfaction des besoins, abstraction faite de leur légitimité, serait-elle un idéal? Pourquoi la finalité économique donnerait-elle lieu à des règles juridiques, c'est-à-dire impératives et prohibitives? L'auteur reste muet sur tous ces points. S'il paraît éluder ces problèmes, c'est parce qu'ils sont implicitement résolus dans son esprit : en d'autres termes, Menger considère que les fins économiques sont les objets du droit ou de l'autorité sociale, parce qu'il a identifié les biens sociaux avec les rapports de production et d'échange, quoiqu'il s'en défende expressément. Il a par là même fait abstraction de tous les facteurs du droit qui sont d'origine proprement sociale. Si l'ordre économique est apprécié au point de vue de l'unité et de la continuité sociales, on devra, semble-t-il, se préoccuper de l'accroissement des forces productives, inséparable, d'ailleurs, de la densité de la population,

de la vigueur de la race et de la culture populaire. Mais on sera peut-être amené à sacrifier par là les droits économiques individuels que l'auteur déduit de la double finalité qu'il vient d'exposer. Menger s'appuie donc sur des concepts individualistes quand il écrit : « Le système juridique socialiste est en opposition éclatante avec notre droit privé actuel. Tous les droits patrimoniaux socialistes, quelles que soient les différences qui existent entre les écoles, ont cependant toujours pour but de garantir aux classes ouvrières le produit intégral de leur travail, ou de donner satisfaction aux besoins des individus dans la mesure des moyens existants. Notre système de répartition, qui repose sur la force respective des parties, doit faire place à un droit patrimonial inspiré par des fins économiques » (p. 12). La vérité est que l'individu est considéré ici comme fin exclusive de l'ordre économique, qui doit être sacrifié à ses vues éphémères. Mais pourquoi Menger affiche-t-il donc un tel mépris de la philosophie du droit bourgeois qui, en attribuant à la dignité personnelle une valeur absolue, a donné au droit économique révolutionnaire l'unique fondement sur lequel il puisse reposer?

Mais il n'échappe pas à la critique de Menger que la conscience des classes laborieuses, en refusant son assentiment à l'existence des revenus sans travail, ne fournit aux législateurs et aux hommes d'État qu'une règle négative (p. 213). Elle proteste contre le contraste que lui offrent l'accroissement indéfini du revenu sans travail et l'impossibilité pour beaucoup de travailleurs de satisfaire les besoins d'une existence vraiment humaine, mais elle n'impose pas au législateur l'obligation de contenter les fins égoïstes de l'individu. C'est pourquoi la législation inspirée par la conscience sociale de la démocratie tend non pas à réaliser d'une façon positive le droit au produit intégral du travail, mais à frapper de désuétude les titres sur lesquels repose le revenu sans travail; c'est pourquoi elle tend surtout à réaliser indirectement le droit à l'existence en limitant la concurrence des travailleurs par les lois sur le travail des femmes et des enfants, sur la journée normale de travail, sur l'hygiène des ateliers, sur les accidents, etc. (p. 234).

Or, cette conscience sociale, l'auteur la juge confuse et contradictoire. Selon lui, il est évident qu'aucun droit patrimonial socialiste, quelque utopiques que puissent être ses postulats, ne peut atteindre ses deux buts en même temps « parce que dans aucune société le travail et le besoin ne peuvent coïncider exactement » (p. 12). L'application du droit à l'existence, susceptible en apparence d'être conciliée avec le droit patrimonial actuel, conduit en réalité au système de la propriété commune avec jouissance commune. Au contraire, on peut appliquer le principe du droit au produit intégral en appliquant le vieux système du *mir* russe et de la commune javanaise, le système de la propriété commune avec jouissance particulière. (Ch. XI.) L'auteur avoue que dans ces conditions, la concurrence commerciale sévirait avec la même

intensité qu'aujourd'hui. Il nous conduit ainsi à douter que la simple élucidation dialectique des concepts juridiques puisse réformer la conscience sociale des classes laborieuses qui, d'après lui, exprime une finalité immanente à l'ordre économique et qui proteste surtout contre le déréglement des forces productives. Nous manquerions aux devoirs de la critique si nous ne rappelions pas que le but immédiat de Menger était de faire l'historique des doctrines socialistes qui affirmaient l'idée du droit au produit intégral. Le lecteur trouvera ici les renseignements les plus sûrs sur Godwin, Charles Hall, William Thompson, les Saint-Simoniens, Proudhon, Rodbertus, Marx, Louis Blanc, Lassalle, sur les tendances du socialisme conservateur en Allemagne et sur la nationalisation du sol en Angleterre.

V

Sans une philosophie du droit, il est impossible de résoudre le problème du droit économique et, pour la même raison, une philosophie du droit qui méconnaît la connexité des phénomènes sociaux et qui s'isole de la sociologie est condamnée à la stérilité. Telle est la double conclusion que nous pouvons tirer de l'examen des œuvres précédentes.

M. Tanon nous montre avec force que le droit ne crée rien par lui-même et n'est autre chose que l'aspect formel de l'utilité sociale. Menger, de son côté, nous donne les raisons les plus sérieuses d'écarter le pur déterminisme économique. Sans doute le droit concret, vivant, doit contenir une règle de la répartition des richesses. Mais cette règle de la répartition n'est pas la conséquence d'une relation qui s'établirait inconsciemment entre les besoins et la production. Tel régime de la production étant donné, plusieurs règles de répartition sont possibles, selon que la conscience du droit réagit avec plus ou moins d'énergie sur l'organisation économique.

Les œuvres de Tanon et de Menger donnent donc indirectement raison à ce qu'on pourrait appeler le relativisme absolu de Fragapane. Si la conscience du droit et si le besoin de l'ordre économique ne peuvent être isolés l'un de l'autre, c'est parce que le droit n'est qu'un aspect, un moment de la pratique sociale et parce que l'axiome de toute pratique sociale, c'est l'affirmation de l'unité et de la solidarité des faits sociaux. Le droit suppose sans doute l'intervention de la réflexion dans les faits sociaux, mais cette réflexion ne fait pas surgir un ordre nouveau indépendant de celui qui l'a précédé. Pour être féconde, la réflexion doit éclairer les forces sociales sur leurs origines et leurs relations, sans se flatter de l'espoir d'en faire surgir de nouvelles.

On voit que si l'idée d'une science pratique ou normative, isolée de la sociologie objective, conserve encore des partisans, elle est fortement

battue en brèche. Nous l'avons dit précédemment : cette thèse pseudo-philosophique n'est en somme que la conservation du vieil esprit des légistes; il est digne d'attention de la voir répudiée par des magistrats et des professeurs de jurisprudence. Entre tous le livre de M. Tanon fera date : nul en effet n'osera accuser d'indifférence ou d'infidélité à la justice un magistrat qu'on sent encore ému des luttes soutenues contre l'iniquité et la puissance des ténèbres. Or M. Tanon aura réussi à dissiper une fois pour toutes l'équivoque malveillante, mais récemment encore si accréditée chez nous, et d'après laquelle la sociologie serait, sinon la négation du droit, au moins une école de scepticisme moral.

Néanmoins les désaccords de ces différents auteurs sur des problèmes d'une si réelle importance prouvent que le passage de la sociologie objective à la pratique sociale est encore enveloppé d'obscurité, et que les exigences de la méthode sociologique sont encore loin d'avoir reçu satisfaction.

Il est évident tout d'abord que la sociologie juridique n'est pas partout suffisamment émancipée de la biologie. L'esprit même du livre de Zaleski en est la preuve. On trouve encore dans l'école russe et ailleurs des esprits qui se croiraient réfractaires aux exigences de la science sociale s'ils ne prenaient pas parti entre les disciples de Lamarck et les disciples de Darwin. Cependant ce n'est rien moins que 'autonomie de la sociologie qui est ici en question. Pourquoi la solution des problèmes sociologiques dépendrait-elle d'une opinion sur les conditions de l'adaptation ou même sur la fixité des espèces? Auguste Comte repoussait le transformisme et refusait délibérément le titre de philosophe positif à quiconque agite un tel problème : en est-il moins l'initiateur de la sociologie? Admettons que cette attitude intransigeante soit impossible depuis que la théorie de la descendance est devenue l'assise de la zoologie générale : pourquoi le sociologue serait-il astreint à choisir entre diverses hypothèses sur les conditions de la généalogie des organismes? pourquoi le fait de l'adaptation une fois établi, croirait-il préférable de l'expliquer par la lutte des organismes plutôt que par l'action des milieux et des forces physiques? Cette dernière explication, celle des Lamarckistes, n'est-elle pas moins anthropomorphique que l'autre? Ne nous épargne-t-elle pas l'obligation de professer un optimisme conjectural non moins scandaleux pour le savant que pour l'homme de bien? Les embryologistes se croient-ils astreints à porter un jugement absolu sur le darwinisme? Pourquoi les sociologues n'auraient-ils pas la même indépendance? Au fond, l'extension du darwinisme à la sociologie est une illusion dangereuse : elle laisse croire au sociologue qu'il est en possession d'une vérité générale, d'un principe d'explication auquel il peut recourir toutes les fois que se dérobe à lui la connaissance des conditions et des origines d'un fait social défini. Cette illusion qui discrédite les recherches particulières serait la mort de la science. Que pourrait-elle enfanter sinon

un nouveau système de philosophie de l'histoire destiné à être aussi caduc que les précédents, incapable de survivre soit à une élucidation des concepts du transformisme, soit à une connaissance plus précise de la marche des sociétés?

On ne peut donc donner satisfaction aux exigences sociologiques formulées par Fragapane sans écarter un évolutionnisme unilatéral tel que celui de Zaleski. Il n'en résulte pas que la thèse du sociologue italien nous paraisse à l'abri de toute critique. On accuse trop volontiers la sociologie d'être une leçon d'impuissance et d'inertie, et on cite volontiers à l'appui l'interprétation donnée par certains sociologues, à la double loi de la solidarité historique et de la connexité des faits sociaux. Le sociologue qui veut donner un fondement à la pratique sociale doit donc bien mettre en évidence la possibilité d'interpréter tout autrement ces lois. Par là même que les phénomènes sont connexes, il suffit de pouvoir modifier un ordre ou une série pour que le système entier soit modifié; et si la continuité historique astreint cette modification à des conditions de temps, elle la rend par là même inéluctable. On n'a pas assez le sentiment de cette vérité en lisant Fragapane : il fait trop sentir au législateur les limites de son pouvoir. Ce pouvoir a pu être faible à l'origine des sociétés composées, mais Fragapane reconnaît lui-même qu'il s'est accru régulièrement et l'on en peut donner trois raisons : la première est que la complexité des sociétés correspond en général à la civilisation, qui affranchit en une certaine mesure la société humaine de la pression du milieu extérieur; la seconde est qu'à la complexité de la société correspond la spécification des fonctions les plus générales et par conséquent la réaction de l'ensemble sur le détail, office de la législation; la troisième n'est pas autre chose que l'accroissement de la réflexion. Une société qui réfléchit sur sa constitution et sur ses fonctions connaît beaucoup mieux qu'une société inconsciente l'étendue réelle de son pouvoir. Les idées ne sont pas des forces par elles-mêmes, mais ce sont des flambeaux qui nous aident à découvrir des sources de force ignorées ou inaperçues. Le rôle de la sociologie est sans doute de détruire les illusions des légistes sur l'étendue du pouvoir législatif et la nature de la souveraineté, en ce sens que la société ne peut se contraindre législativement elle-même soit à réaliser des fins qui sont sans relation avec ses moyens d'action, soit à changer la direction réelle de sa civilisation, soit à se métamorphoser en une autre société. Mais remplir cet office négatif est en somme peu de chose : la sociologie juridique peut montrer le domaine de la réglementation légale et les conditions de l'efficacité de la législation sur les caractères et les mœurs. Ce n'est pas toujours sans raison que l'on a parfois reproché à ses adeptes de s'en tenir, à cet égard, à une sorte de *dolce far niente*.

Fragapane est plus que personne partisan de l'activité du législateur. Pourquoi donc semble-t-il sacrifier le domaine propre de la législation à celui de l'art politique (comme si l'art politique n'était

pas une synthèse de plusieurs arts sociaux (dont l'art de l'éducation est évidemment le principal)? C'est parce qu'il est soucieux à l'excès d'écarter les causes finales de l'histoire. Pour rendre la sociologie semblable aux sciences inférieures, il semble qu'il soit préoccupé de la rendre *amorale*. Mais n'est-ce pas là un préjugé logique dont M. de Roberty a d'ailleurs bien mis en relief la cécité? Les sciences de la nature sont *in-morales* comme les sciences du monde inorganique sont *in-vitales*; la raison est la même : c'est la méthode d'abstraction imposée à la constitution des sciences. Les sciences de la nature ont dû faire abstraction de l'action sociale absolument comme les sciences physiques ont fait abstraction de la réaction des organismes sur le milieu physique. Il n'empêche qu'il est *scientifique* de constater que la croûte terrestre ne se serait pas formée sans l'apport des organismes végétaux et animaux et que sans la soumission instinctive ou réfléchie des êtres vivants aux règles de la vie en société, les organismes supérieurs ne se seraient pas conservés. La sociologie ne doit donc pas aspirer à descendre au rang d'une science mécanique; elle doit mettre la morale partout et il en résulte qu'elle ne doit pas prendre pour règle l'élimination de la téléologie. Autant vaudrait dire qu'on peut étudier les faits sociaux en faisant abstraction des actions humaines qui en sont les éléments.

Fragapane, comme d'autres représentants du positivisme, a parfois tenu le langage de l'école de Savigny. Cette école dite historique méconnaît à l'excès la donnée la plus frappante de l'histoire générale du droit, savoir la transformation de la coutume en loi, transformation correspondante au développement des sociétés composées. C'est ce que montrent avec une force égale MM. Zaleski et Tanon. Mais s'ils s'accordent à reconnaître que la substitution de la loi à la coutume, en différenciant mieux la contrainte légale et la contrainte morale, a constitué un progrès social capital, nous les trouvons en complet désaccord sur un point que nul sociologue ne jugera secondaire : nous voulons parler du rapport entre le pouvoir législatif et la conscience sociale. Selon Zaleski le pouvoir législatif ne remplit son office progressif que s'il est au-dessus de l'opinion; M. Tanon professe que le législateur fait œuvre vaine s'il n'a pas tout au moins l'assentiment moral de la communauté. Ce n'est point là un problème particulier : c'est un aspect du conflit des deux grandes conceptions de la sociologie, d'un côté la bio-sociologie, de l'autre la psychologie sociale. Qu'est-ce que le pouvoir législatif différencié? Selon l'école russe, dont Zaleski est ici l'interprète, c'est un organe qui se spécifie chez les sociétés supérieures et accomplit désormais sa fonction avec une indépendance relative. Selon l'école psycho-sociologique, il ne peut en être ainsi, car la conscience sociale ne progresse pas en se distinguant de la totalité des consciences individuelles, mais en devenant en chacune d'elles plus claire, plus vive et plus réfléchie. Nous saisissons une fois de plus la complaisance de la bio-sociologie pour les vieilles institutions politiques

mais nous avons par là une raison plus forte de réagir contre cette forme surannée de la science.

Chez M. Tanon, la théorie de la conscience sociale reste encore vague; l'état de la psychologie sociale n'en permet pas une élucidation plus complète. Mais ce n'est pas sans grand préjudice pour la sociologie juridique. La difficulté de donner une solution acceptable au problème du droit économique posé par Menger en est la preuve.

La conscience sociale, d'après M. Tanon, a en quelque sorte deux étages; c'est d'abord l'ensemble des idées et des aspirations d'une élite sociale, c'est ensuite l'assentiment moral donné à ces idées par la multitude. Mais cette conscience sociale n'est pas individualisée et ne doit pas l'être (p. 70) : c'est en quelque sorte le point de rencontre des consciences individuelles normales. Il en résulte qu'elle est sociale moins par sa forme que par son contenu. C'est la conscience des exigences de l'utilité sociale. Mais qu'est-ce que cette utilité? M. Tanon reconnait que l'utilité générale ou l'intérêt de tous et l'utilité sociale ont été rarement conçues comme identiques ou même comme harmoniques : il va même jusqu'à dire que si l'utilité sociale est attribuée comme source au droit, l'histoire des institutions oblige à reconnaître que le droit n'a qu'exceptionnellement servi l'intérêt général.

Or, éclairés par cette conclusion, essayons de résoudre le problème du droit économique, comme M. Tanon l'a tenté lui-même. Nous assignerons pour objet au droit d'adoucir les conflits d'intérêts et de favoriser la substitution de la coopération complexe et volontaire à la coopération forcée. Mais le droit pourra-t-il y réussir s'il ne formule pas et ne sanctionne pas une règle de répartition? Or n'allons pas mettre ici irrémédiablement l'idée abstraite de l'intérêt général en conflit avec la conscience sociale, avec cet ensemble de notions qui se sont historiquement formées en même temps que la civilisation et qui sont devenues pour ainsi dire des catégories de nos jugements?

Une de ces catégories sociales, c'est incontestablement l'idée de propriété. Cette idée ne se laisse pas scinder ou sophistiquer. La propriété n'est pas seulement le droit de jouir d'une richesse (concept socialiste), c'est encore le droit d'en disposer librement, car la conscience de l'individualité étant donnée, *la personne humaine ne jouit réellement que de ce dont elle dispose*. Disposer d'une richesse, d'un fruit du travail, c'est pouvoir le transformer, le faire servir à titre de moyen à la réalisation de nos idées, c'est pouvoir en faire un instrument de production. La propriété des instruments de travail est la propriété elle-même : sans doute les économistes et les légistes se trompent en la qualifiant de propriété individuelle. La propriété est sociale et par ses fins lointaines et surtout par ses origines; elle ne se laisse séparer par la pensée ni de la famille, ni de l'État, ni de la conscience sociale, qu'elle soit religieuse ou rationnelle. Cette propriété sociale peut même être collective puisque la société contient nécessairement des personnes sociales ou morales sans lesquelles elle

n'atteint pas ses fins. Mais elle ne peut être le bien de *la communauté* puisqu'elle se pose en face d'elle et en limite les pouvoirs. Une propriété collective se conçoit; une propriété commune est un non-sens.

La conscience affirme la propriété et en exige le respect, car la négation de la propriété implique l'indétermination des rapports sociaux. Mais de son côté l'intérêt général réclame une règle de la répartition des fruits du travail et si l'intérêt général implique l'égalité des personnes, ne faut-il pas donner raison à Menger? Le travailleur n'a-t-il pas un droit au produit intégral? Pour instituer cette règle de répartition, pour faire respecter les droits qui en découleront, ne faut-il pas réussir à établir ce que Menger appelle la propriété collective avec jouissance particulière? En termes plus clairs, ne faut-il pas faire des instruments de travail un bien commun dont les associations ouvrières auront la jouissance et la responsabilité, à condition de les appliquer à des fins sociales?

Sans doute une société socialiste ne pourrait s'enraciner sans un régime éducatif puisqu'il lui faudrait faire échec aux tendances innées ou acquises qui font de la propriété un besoin impérieux aux hommes du présent. Or un régime éducatif qui rompt avec la conscience sociale, qui n'en assure pas à la fois la perpétuité et la plasticité, ne peut guère être conçu, encore moins réalisé. Mais si cette considération est de nature à nous faire mettre en doute l'applicabilité des conclusions de Menger, ne met-elle pas dans une lumière crue l'incompatibilité de la conscience sociale et de l'intérêt général abstraitement conçu?

VI

Notre but est ici de montrer quels progrès la sociologie appliquée doit réaliser pour fonder une véritable philosophie du droit. Certaines habitudes d'esprit antisociologiques persistent encore chez les adeptes de la sociologie et aussi longtemps qu'elles n'auront pas été déracinées, les problèmes pratiques seront ou faussés ou prématurément résolus.

Certains critiques ont un remède à nous offrir : c'est de revenir à l'isolement des sciences sociales abstraites; c'est de faire abstraction et de l'histoire, et de la connexité des faits sociaux. Restaurons l'économie sociale abstraite et nous lui demanderons de nous conduire aux propositions fondamentales du droit économique! Mais faire abstraction du consensus social, ce n'est pas le faire disparaître de la réalité. Évidemment, s'il existait un « homme économique », un droit économique pur pourrait être constitué : il suffirait d'arriver à comparer l'intensité et la durée du travail à l'intensité et à la durée de la jouissance. Mais l'homme économique est une fiction qu'aucun psychologue ne consentira à discuter. Dans chaque ordre de faits économiques, production et circulation, répartition et consommation, intervient la nature

humaine tout entière et non pas seulement celle de l'homme individuel, mais celle de l'homme social, non pas seulement celle de l'homme social abstrait, mais celle de l'homme d'un temps, d'une civilisation, d'un milieu géographique. On a dit non sans raison que la civilisation entière influe sur la façon dont une richesse est consommée. Le degré et l'extension des sentiments religieux, sympathiques, esthétiques, déterminent plus souvent qu'aucune condition de la production le rapport de la consommation improductive et de l'épargne. La part faite aux consommations de luxe et aux consommations publiques n'est pas mesurée par les besoins de l'industrie, mais par la nature et par l'intensité des émotions sociales. Si la consommation réagit sur la production, ce n'est pas en vertu des lois économiques abstraites, c'est en vertu des liens qui attachent la production et la consommation à la famille, à la société professionnelle, à la société locale, à l'Église, à l'État. L'économiste pur se donne ainsi un objet d'étude entièrement fictif. Il en résulte qu'un droit économique ne peut résulter de la méconnaissance du consensus social. Fragapane le dit avec raison : une règle sociale ne peut résulter de l'étude analytique d'un seul fait social.

Cependant le droit attendu des études sociologiques ne sera ni un droit constitutionnel, ni un droit civil privé : ce sera un droit économique, une règle de la répartition des fruits du travail. La science du droit économique sera, avec la science du droit pénal et la science de l'éducation, le grand fruit de la sociologie appliquée. Est-il impossible de voir dès maintenant à quelles conditions ce droit économique devra satisfaire?

Le droit positif, c'est-à-dire le droit susceptible d'être obéi, doit reposer sur la conscience sociale. M. Tanon a bien mis ce point en relief. Mais la conscience sociale, d'après le même auteur, repose elle-même sur la continuité des sentiments et des croyances. On ne peut donc pas fonder un droit économique sur la négation pure et simple de l'idée de propriété car, quoi qu'on puisse dire, l'affirmation du respect dû à la propriété est un point de rencontre de la grande majorité des consciences individuelles. Nier la propriété ce n'est pas paralyser l'égoïsme, c'est déchirer la conscience sociale, c'est mettre violemment les intérêts et les passions aux prises, beaucoup plus que ne le ferait la concurrence commerciale la plus déréglée. Le droit économique doit donc affirmer la propriété; entendons la propriété complète, la libre disposition d'une portion de la richesse, la faculté de la mettre au service de ses idées et de la faire concourrir à la production générale. Cette propriété n'est pas individuelle : c'est une fonction sociale, mais il en est ainsi de toute espèce de droit, car, comme l'ont bien montré les disciples de Krause, tout droit est la propriété d'un bien juridique qui est social quant à ses origines et quant à ses fins.

Mais le droit économique ne peut évidemment reconnaitre et ratifier des revenus sans travail et, croyons-nous, aucun sociologue impartial

ne peut refuser son assentiment aux conclusions négatives de Menger. L'existence du revenu sans travail est un phénomène pathologique. Il est donc impossible de penser que la fonction sociale de la propriété produise automatiquement des revenus de ce genre. Si nous demandons à la sociologie génétique d'éclairer l'histoire du droit de propriété, nous comprenons la nature et l'origine des revenus sans travail. Ces revenus dérivent aujourd'hui soit de la grande propriété foncière, soit de la capitalisation de cette propriété. Mais la jouissance des produits d'une terre n'a pas toujours été un revenu sans travail; elle fut longtemps le salaire d'une fonction guerrière ou religieuse pleinement ratifiée par la conscience sociale et imposée à l'organisation régnante par les exigences de la vie. L'organisation industrielle et financière d'aujourd'hui est solidaire de l'économie rurale, et celle-ci est pleine de survivances féodales. La féodalité elle-même, comme l'ont montré les historiens et les ethnographes, contenait les survivances d'un état social beaucoup plus ancien. Les sociétés supérieures se sont formées aussi par complication des sociétés inférieures, et si à cette évolution a correspondu un progrès de la conscience et de la réflexion, il n'en résulte pas que tout le passé social doive nous paraître scandaleux ou immoral. Ce passé lègue à notre droit et à notre organisation économique des fonctions caduques qui ne s'atrophient pas sans grand malaise, mais une bonne hygiène suffit ici, sans ces médications énergiques qui font disparaître la maladie avec le malade [1].

Si nous savons comment s'est formé le revenu sans travail, nous pouvons en reconnaître l'illégitimité sans affirmer le droit au produit intégral. Menger nous paraît avoir été dupe ici de cette illusion socialiste qui n'a pas échappé à la pénétration de Bernstein : le droit au produit intégral est entendu successivement dans deux sens différents, le sens sociologique et le sens individualiste. La société considérée comme un ensemble de travailleurs a droit au produit intégral, ce qui autorise à nier le droit des parasites. Mais en résulte-t-il que chaque ouvrier ait droit au produit intégral de son travail? en d'autres termes, a-t-il un droit absolu indépendamment des conditions mêmes de la coopération productive?

Pour le sociologue, la réponse n'est pas douteuse. La division du travail industriel n'est qu'un aspect du consensus social et le consensus

1. Puisque le présent de l'Orient est le passé de l'Occident, c'est dans les Indes anglaises et néerlandaises que nous pouvons aller chercher les formes primitives du revenu sans travail. Les princes médiatisés de l'Hindoustan et de la Malaisie nous offrent le type d'hommes qui, sans rendre à la société le moindre service, perçoivent et consomment une part énorme de la richesse publique. Dans le Vorstenland, à Java, deux principicules destitués aujourd'hui de toute attribution, l'empereur de Soura Karta et le sultan de Djokjokarta, ont chacun deux fois plus de serviteurs que n'en eut jamais Louis XIV ou Philippe II; mais avant la conquête hollandaise ces princes remplissaient toutes les fonctions d'un souverain oriental.

social ne se réalise que dans la durée, dans l'unité des générations qui se succèdent et se remplacent. Le prolétaire ne peut isoler son travail du travail total et prétendre à un droit au produit intégral : il ne pourrait prétendre qu'à la valeur du fruit de son travail. Mais on ne peut faire de la valeur une grandeur mesurable. On peut sans doute substituer mentalement à la valeur d'échange d'un produit la durée du travail, mais cette opération, qui est mathématiquement correcte, est sociologiquement absurde, car on oublie ici la cause finale de la production qui est la somme des besoins à satisfaire. C'est la consommation qui fixe la valeur des produits et on ne mesure pas l'intensité des besoins, pas plus que l'on ne détermine mécaniquement les causes de leurs variations. Le problème de la valeur sera toujours la pierre d'achoppement de tout matérialisme sociologique, car on sera toujours ici en présence de qualités irréductibles à la quantité.

Dès lors un droit individuel au produit intégral du travail sera toujours illusoire; ce sera même l'énonciation d'une prétention antisociale. Les travailleurs manuels dans cette hypothèse auraient seuls un droit sur la richesse produite. Aucune erreur n'est plus grave, car sans les idées, sans les inventions techniques, les découvertes scientifiques, les conceptions esthétiques et morales, le travail manuel ne peut être qu'une stérile dépense d'énergie musculaire. La morale sociale ne saurait trop condamner une telle prétention, soit au nom de la solidarité des producteurs, soit au nom de la continuité des générations. Le prélèvement capitaliste, qui dans un âge de transition a pu être excessif, sera toujours légitime dans la mesure où il assure à la fois la prévoyance sociale et la rémunération du travail intellectuel; et s'il disparaissait sous sa forme actuelle il reparaîtrait sous la forme d'une obligation fiscale. S'il cessait d'être fixé par contrat, il serait établi par une autorité coercitive dont le poids et l'énergie croîtraient en raison même de l'ampleur de sa fonction.

Selon l'école de Jhering, le droit doit imposer aux membres de la société un minimum éthique. Mais puisque la morale est l'accord conscient de l'unité sociale et du perfectionnement individuel, le droit économique ne peut avoir pour fin ou pour effet d'amener l'individu à oublier le premier de ses devoirs, le devoir de servir la société par son travail. Le droit économique doit au contraire apporter la sanction de ce devoir, et c'est ainsi qu'il peut légitimement condamner le parasitisme des oisifs en tarissant par de nouvelles règles civiles et fiscales les sources de leurs revenus. Sans la reconnaissance de cette obligation du service social, aucune règle de répartition ne peut être formulée ou sanctionnée.

Qu'est-ce en effet que la répartition sinon une opération préliminaire à la consommation des richesses? Or qu'est-ce que la consommation sinon l'objet des règles de la morale sociale appliquée? Ou la consommation est réglée par la conscience sociale ou le besoin individuel est affranchi de toute règle et la morale n'est plus qu'un vain mot. Toutes

les règles de la morale domestique, religieuse, civique, sont des inhibitions des penchants qui portent l'animal à l'assouvissement des besoins individuels; c'est sur cet ensemble de règles que s'est élevée la civilisation et par suite l'ordre économique tout entier. Le problème de la répartition domine tout le droit appliqué, mais les règles juridiques qui en contiennent la solution, pour un état social déterminé, sont nécessairement subordonnées aux règles morales qui président à la consommation, règles qui ne résultent pas du concours arbitraire des besoins et des intérêts individuels, mais qui manifestent une conscience sociale progressivement constituée.

On aperçoit donc l'unité des travaux d'où pourra résulter, non seulement une sociologie juridique, mais encore un droit économique applicable aux problèmes du temps présent. Il faut que les travaux historiques sur le droit et la morale soient conçus dans un esprit moins formel et que leurs auteurs nous apprennent quels ont été en chaque temps, en chaque milieu social les effets des règles juridiques et morales sur la répartition et la consommation des richesses; et il faut que l'origine de ces règles soit mieux rattachée aux différents états de la conscience sociale. Mais au préalable les sociologues ne devront-ils pas se résigner enfin à créer une science autonome et inductive? Ne devraient-ils pas laisser aux embryologistes et aux physiologistes le soin de discuter le darwinisme et cesser de recevoir comme un axiome cette théorie de l'adaptation? N'auraient-ils pas également répudié le déterminisme économique et renoncé à déduire des conditions les plus générales de la production les lois de l'organisation domestique, religieuse et politique? N'auraient-ils pas reconnu que la production s'explique à la fois par le milieu physique et le milieu social et que, loin de former les sociétés en vue de la production, l'humanité doit sa puissance productive à la culture et à la discipline sociales?

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

James Ward. — Naturalism and agnosticism. — 2 vol. in-8° de xviii-302 et xii-291 p. Londres, Adam and Charles Black, 1899.

M. James Ward est illustre parmi les psychologues contemporains, et tout le monde connaît l'article qu'il a consacré à la *Psychologie* dans l'*Encyclopædia Britannica*. Les deux volumes que nous présentons, non sans quelque retard, aux lecteurs de la *Revue Philosophique* nous montrent en lui un métaphysicien très au courant des faits et des théories des sciences actuelles. Ces deux volumes sont la reproduction d'une série de conférences, de *lectures*, faites à l'Université d'Aberdeen entre l'année 1896 et l'année 1898. Ces *lectures* font partie d'un système de *lectures*; celles-ci, pour répondre aux intentions de Lord Gifford qui les a fondées, doivent toujours porter sur un point de théologie; elles sont faites tantôt devant le public de telle université, tantôt devant celui de telle autre. Liberté entière est laissée, d'ailleurs, au conférencier. Mais, comme il est naturel, l'esprit de ces conférences est toujours idéaliste; et c'est la justification même de l'idéalisme contre le naturalisme et l'agnosticisme que M. Ward s'est proposée. Il y a plusieurs manières d'essayer une telle justification. On peut examiner directement la nature de la connaissance, et montrer que l'interprétation idéaliste est seule acceptable. Cette tâche épistémologique, M. Ward l'aborde dans les dernières sections de son ouvrage. Mais on peut encore examiner directement les thèses du naturalisme agnostique, et chercher à rendre évidentes les lacunes d'une pareille théorie. On établira par là même la nécessité d'une interprétation supérieure, d'un recours à l'idée spiritualiste et théologique. Telle est surtout la méthode à laquelle M. Ward s'est attaché. Le pur mécanisme est incohérent, c'est la thèse soutenue par lui; faire ressortir cette incohérence, c'est rétablir les droits de la métaphysique. Et l'épigraphe qu'il emprunte à Sigwart montre bien le sens de cette étude critique : « Celui qui rapporte les phénomènes réels aux lois par lesquelles la nature est régie, affirme par là même que la nature réalise des pensées, et il est partisan de la téléologie à son insu ». Cette méthode devait, d'ailleurs, soulever contre M. Ward les objections les plus graves. Il s'agissait, en effet, pour lui de faire toucher du doigt des lacunes irrémédiables, et non pas seulement des vides provisoires ; et cela sous peine de voir cette sorte d'apologétique

rationaliste ruinée par de nouveaux progrès du mécanisme. Lui-même a très bien vu ce danger, comme il apparaît dans son *Introduction*; et c'est à l'essence même du mécanisme qu'il a prétendu s'attaquer.

Cette série de *lectures* est partagée en cinq groupes. Dans la première partie (*Théorie mécaniste*), M. Ward distingue la *mécanique* proprement dite, laquelle est purement abstraite, exclusive des *catégories réelles* de substance et de cause, de l'*interprétation mécaniste* de la nature, laquelle cherche à ramener à des formules mécanistes le monde *réel*. Cette découverte d'un *principe* mécaniste lui paraît entièrement chimérique, et il trouve une confirmation de cette thèse dans l'attitude des physiciens actuels, qui prétendent *décrire* les phénomènes, et non les *expliquer*. Dans la deuxième partie (*Théorie de l'évolution*), ce caractère chimérique devient encore plus sensible. Herbert Spencer prétend fonder son explication universelle sur le principe de la conservation de l'énergie. Or il est impuissant, comme lui-même l'avoue, à relier le monde de la vie au monde inorganique. L'hypothèse de Darwin implique des facteurs téléologiques incompatibles avec le pur mécanisme, et qui exigent le recours à l'esprit. Dans la troisième partie (*Théorie du parallélisme psychophysique*), on voit le naturalisme inventer, à l'appui de sa thèse mécaniste, des théories relatives aux rapports entre le corps et l'âme, théories contraires à la logique, à la mécanique bien entendue, et même à l'expérience journalière, et se résumant dans l'absurde hypothèse épiphénoméniste. Dans la quatrième partie (*Réfutation du dualisme*), on se rend compte de la véritable nature de l'expérience, laquelle, considérée dans son intégrité, n'admet pas le dualisme irréductible de l'esprit et de la matière. On se rend compte aussi de la genèse de ce dualisme trompeur, et on fait évanouir les problèmes insolubles que se posent le *naturaliste* au sujet des relations de l'âme et du corps, et le psychologue au sujet de la perception d'un prétendu monde extérieur. Enfin, dans la cinquième partie (*Spiritualisme moniste*) se trouve écartée l'idole de l'*inconnaissable*, lien mystérieux du phénomène et de l'épiphénomène. Le matérialisme et le dualisme ont également disparu; seul, le monisme spiritualiste est possible. L'unité, l'activité, la régularité de la nature ne sont intelligibles qu'en termes spiritualistes. La Nature est Esprit.

La force véritable de l'argumentation de M. Ward réside en ceci. Le naturalisme, produit des sciences de la nature, est matérialiste en son essence. Mais, pour échapper aux objections qui menacent la métaphysique matérialiste, il a dû se faire un allié de l'agnosticisme, tracer une ligne d'absolue démarcation entre la sphère de la *science* et la sphère de la *nescience*, rejeter les notions métaphysiques de substance et de cause, se donner comme une explication integrale et suffisante. Or, d'une part, on peut établir que cette sphère de la science, continue en apparence, est non seulement enveloppée, mais encore pénétrée par la nescience, donc que l'explication naturaliste n'est

pas vraiment systématique. D'autre part, l'alliance contractée entre le naturalisme et l'agnosticisme, alliance qui devait assurer la solidité du système naturaliste, est pour ce système une cause de ruine. Elle enlève en effet aux théories naturalistes toute leur *réalité*, les transforme en une connaissance purement *symbolique*. Enfin, la thèse agnostique met au premier plan un nouveau facteur, le sujet même de la connaissance, l'invite à réfléchir sur lui-même, à vérifier la thèse de l'agnosticisme. Cette vérification établit le mal fondé de la thèse, et ruine par contre-coup le naturalisme qui se réclamait d'elle. Ainsi les deux tâches successives de M. Ward sont également indispensables. Dans les trois premiers groupes de *lectures*, il démontre l'insuffisance du naturalisme; dans les deux derniers, il démontre la fausseté de l'agnosticisme. Il fait voir par là même, en premier lieu, que la théologie rationnelle n'est pas inutile, comme elle le serait si l'explication naturaliste constituait un ensemble bien achevé; en second lieu, que la théologie rationnelle n'est pas impossible, comme elle le serait si la thèse de l'agnosticisme était fondée. Et il est piquant de voir M. Ward invoquer, pour détruire ainsi le naturalisme agnostique, le témoignage de Herbert Spencer, lequel, s'il distingue dans les termes le phénomène connaissable et l'absolu inconnaissable, n'en fait pas moins de l'absolu une donnée nécessaire de la conscience.

Il semble difficile de ne pas accepter les conclusions de M. Ward, en ce qui concerne l'*irréalité* du naturalisme mécaniste. Mais la thèse du *monisme spiritualiste* est-elle solidement fondée par lui? Le monde tout entier doit être envisagé comme un royaume des fins. C'est la contingence, ou mieux la liberté conforme à la raison, qui est au cœur des choses. Dieu est l'unité vivante qui enveloppe toutes choses, et le mécanisme n'est que l'expression symbolique et inadéquate de cette production universelle et libre. Mais, si l'intelligence ne peut comprendre réellement que ce qu'elle est capable de mesurer, et si l'*expérience* dans sa totalité va plus loin que cette intelligence ne peut atteindre; si la réconciliation de la nécessité et de la liberté, de la contingence et de la raison, est le secret de l'existence divine; la Nature divine est donc ineffable, et l'on doit confesser que « la réalité actuelle est inconnaissable dans la stricte acception du mot connaître » (t. II, p. 282). Est-il exact, dès lors, d'affirmer que l'Esprit est la clef du monde, que la Nature est Esprit? Dieu n'est-il pas, comme *réalité*, au delà même de l'esprit, ni esprit ni matière? Et l'esprit n'est-il pas, avec ses lois, comme un second symbole superposé au symbole mécaniste? Peut-être le spiritualisme moniste est-il aussi impuissant que le naturalisme agnostique à donner l'explication du monde, attendu qu'il doit, lui aussi, admettre une sphère de la nescience. Mais cette impossibilité, et les contradictions qu'elle implique, M. Ward et les autres spiritualistes ne s'y heurtent-ils pas gratuitement, en laissant subsister le notion de l'Absolu, reste de l'antique idole de la *matière*? L'in-

fluence de Kant a fait naître en Angleterre et en Amérique, comme jadis en Allemagne, un *réalisme* métaphysique, conforme en un sens à l'hypothèse du *Noumène*, mais peut-être aussi ruineux que la vieille métaphysique abattue par Kant.

J. SEGOND.

Horatio W. Dresser. — VOICES OF FREEDOM AND STUDIES IN THE PHILOSOPHY OF INDIVIDUALITY. — 1 vol. in-16 de v-204 p. — G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1899.

L'ouvrage de M. Dresser, comme les ouvrages que cet auteur avait publiés antérieurement, est l'expression d'une foi religieuse et rationnelle plutôt que d'un système philosophique. L'idée même de *système* est tout à fait étrangère à l'esprit de M. Dresser, et le premier chapitre : *Paroles de liberté* (Voices of freedom), est destiné à nous prévenir contre l'esprit systématique. La liberté toujours entière de la réflexion, le développement toujours assuré de la pensée, le dégagement progressif de toute secte et de toute formule, tels sont les caractères d'une recherche adéquate aux choses. La pratique est, d'ailleurs, le but et le critère de la pensée théorique ; et notre croyance, ajoute M. Dresser, d'accord avec M. William James, s'attache avec légitimité aux objets dont nous avons besoin. — Cette pensée dégagée de tout système, c'est la *Pensée nouvelle* (New thought), qui se rattache en grande partie à l'inspiration d'Emerson. La pensée nouvelle compte beaucoup d'adeptes, elle a pour but la santé du corps et de l'esprit; elle est religieuse, opposée au matérialisme; on pourrait la définir avant tout par une attitude que prend l'esprit à l'égard des choses et des hommes, attitude qui transforme choses et hommes et leur enlève tout ce qu'ils ont d'hostile. Cette pensée nouvelle implique donc un optimisme, une croyance au caractère rationnel et divin de l'Univers. Ses adeptes n'ont pas de dogmes ; ils ont chacun leurs théories particulières. Mais il ne faut voir en eux ni des spirites ni des théosophes. Ils mettent avant tout l'activité personnelle et immédiate, et le fatalisme leur est odieux. Ils donnent à l'esprit la première place, comme organe de l'âme, centre de toutes choses, sanctuaire de Dieu. Ils croient que le monde physique, comme le monde moral, est le produit d'une *activité* incessante, et le mécanisme ne saurait leur agréer. Ils croient à la liberté humaine, sans la confondre avec l'indifférence, sans faire d'elle la souveraine absolue du monde, détachée de tout rapport avec le milieu physique et social. Tout en maintenant l'union étroite de l'âme avec Dieu, union qui se réalise par « l'entrée dans le silence » mystique; tout en rendant justice aux sublimités du mysticisme moniste des Hindous, tel qu'il est exposé dans le Vedanta, ils refusent d'annihiler l'individu devant le tout. Pour des raisons philosophiques et morales, ils n'admettent pas l'existence d'un *absolu* concentré en lui-même. Dieu est limité, en un sens. Toute existence est relative. En

Dieu, c'est le Père plein d'amour qu'ils envisagent, le Dieu de la téléologie, auteur de l'évolution vers le bien. — Ni fatalistes, ni panthéistes, ils ne sont pas non plus de purs individualistes. Ils ne séparent pas plus l'homme de la société humaine que de la nature physique ou de Dieu. Les problèmes sociaux les attirent; mais ils ne veulent pas les résoudre par l'utopie d'une formule. Ils ont pour principe que la connaissance d'une chose est possible alors seulement que cette chose se trouve achevée; ils ne sauraient donc devancer par un système social et absolu le développement de la société humaine. Mais, là comme partout, le véritable absolu leur paraît être l'idéal que l'on peut librement réaliser; et le salut social leur paraît résider dans l'effort individuel pour supprimer l'ignorance et l'égoïsme et pour faire régner l'esprit. — Ainsi la *Pensée nouvelle*, si elle ne résout pas métaphysiquement tous les problèmes, constitue bien une philosophie intégrale, car elle a pour principe de ne négliger aucun fait et de n'admettre aucune explication qui dénature la réalité.

J. SEGOND.

II. — Sociologie.

G.-L. Duprat. — SCIENCE SOCIALE ET DÉMOCRATIE. *Essai de philosophie sociale.* Paris, V. Giard et Brière, 1900. 1 volume in-8, 318 pages.

L'ouvrage de M. Duprat n'est pas une œuvre de polémique; c'est une contribution à la recherche philosophique des moyens scientifiques d'organiser rationnellement l'État de demain. L'auteur se pose la question que doivent se poser tous ceux qui désirant une démocratie non point chaotique, mais harmonieuse, et qui étudiant la sociologie, la philosophie sociale, estiment que les penseurs peuvent quelque chose pour le pays.

Ce problème est résolu dans l'ouvrage de M. Duprat qui, malgré quelques longueurs, des hésitations sur certains points, trop de rapidité pour des questions importantes qui mériteraient, à elles seules, une étude détaillée, est, en général, fortement construit, et écrit dans une langue claire, précise, souvent élégante. Les questions abordées par l'auteur, au cours de son travail, sont trop nombreuses et trop complexes pour que nous puissions les étudier en détail; nous nous contenterons d'indiquer les grandes lignes d'un ouvrage que tous auront intérêt à lire et à méditer.

En vue d'établir d'une façon quasi-scientifique la valeur d'une conception démocratique de la vie sociale, M. Duprat fait une revue rapide des principales théories sociales, en commençant par Platon et son idée d'une aristocratie philosophique; puis, passant à la conception démocratique d'Aristote, à la justification de la tyrannie chez Hobbes qui s'oppose à la théorie du pouvoir démocratique chez Spinoza, l'auteur arrive à Montesquieu, chez lequel la spéculation prend une

rigueur scientifique, à Rousseau qui a introduit dans la pensée du XIX[e] siècle l'idée du respect de la personne, pierre angulaire de la politique rationnelle, et enfin à Auguste Comte pour qui la philosophie, grâce à la suprématie sociale de la morale, doit présider à la réorganisation spirituelle.

M. Duprat estime que l'on doit reprendre l'œuvre de Comte; et cela pour deux raisons : d'abord, la politique continue à s'inspirer d'idées métaphysiques; ensuite, on pense trop communément qu'elle est un art, pouvant se passer de connaissances théoriques. A cette opinion qui trouve un écho facile dans la conscience populaire, on doit opposer la thèse d'après laquelle la philosophie sociale fournira leurs fondements à l'art politique et à l'éducation. Cette thèse, qui est aussi la nôtre, est l'objet du livre de M. Duprat.

Dans une première partie, l'auteur montre l'importance de la sociologie qui, cherchant des renseignements dans les autres sciences, leur fournit aussi de nombreuses hypothèses dont elles doivent tenir compte; la société, fait naturel et rationnel à la fois, a pu modifier l'évolution physique elle-même; « la vie sociale peut déterminer des modifications biologiques assez importantes pour que le physiologiste soit obligé d'en tenir compte »; mais, si elle est un fait naturel, la vie sociale est la fin des autres faits naturels; elle se place au sommet de la hiérarchie des phénomènes cosmiques connus de nous; et c'est la sociologie qui donnera aux autres sciences leur sens, et en fera un système satisfaisant pour la raison. S'il y a suprématie, il ne saurait y avoir assimilation de la sociologie à la biologie, comme le soutiennent Thucydide, Platon, Hobbes, Hegel et Spencer. Mais à la raison déjà donnée, M. Duprat en ajoute une autre qui nous semble très juste pour montrer la séparation de la sociologie et de la biologie : les relations que connaît la biologie appartiennent à toutes les catégories, sauf celle de personnalité, tandis que la sociologie a affaire à toutes les catégories de la représentation.

Après avoir fait cette distinction importante, l'auteur se demande s'il y a analogie entre la société et l'être psychologique. Il ne saurait y avoir identité, car le psychologique c'est purement le subjectif, tandis que le sociologique c'est ce qui est, en même temps, subjectif et objectif; mais il faut s'entendre, et ne pas se contenter de distinctions trop tranchées; pour connaître les phénomènes psychologiques, il ne suffit pas de les considérer en eux-mêmes; celui qui veut en avoir une vue complète doit tenir compte de ce qu'ils sont comme produits de tendances sociales; si la forme de certains faits est psychique, la matière en est sociale. — Parle-t-on d'une conscience sociale, ce ne peut être qu'au point de vue d'une humanité parfaite; de ce que certaines pensées se communiquent d'un individu à un autre il ne s'ensuit pas qu'il existe un *sujet*, une âme séparée, individuelle. Nous sommes, en cela, d'accord avec M. Duprat; mais il nous semble que la question de l'existence d'une conscience sociale se ramène, en

somme, à des termes clairs et précis, si l'on ne s'embarrasse pas de formules abstraites : par le seul fait que l'on conçoit les individus particuliers non comme des monades sans fenêtres, mais bien comme des êtres susceptibles de communiquer entre eux, il se crée *nécessairement* une conscience sociale, plus ou moins développée suivant les idées échangées et suivant le nombre des individus auxquels ces idées, tendances, etc., deviennent communes. Il reste à savoir quand se réalisera parfaitement cette âme de l'humanité dont on peut dire pour l'instant qu'elle est seulement dans le devenir.

Pour en revenir au sujet spécial de ce chapitre, M. Duprat affirme avec raison qu'au lieu d'établir des ressemblances entre la sociologie, la psychologie et la physiologie, il est préférable de parler du lien naturel qu'elles ont entre elles; elles s'éclairent mutuellement, et, comme pour *illustrer* par des exemples la théorie qu'il expose, M. Duprat montre, par une intéressante analyse, que le savant, l'artiste, l'être religieux, le citoyen fournissent des sujets d'études à la fois psychologiques et sociales.

Après avoir indiqué que les types sociaux se forment par suite de certaines lois qui, agissant sur la collectivité, mettent une entrave aux variations individuelles trop considérables, l'auteur se demande ce que doit être la philosophie sociale. Elle sera le fondement nécessaire de l'art politique, aidera à la prévision dans les cas particuliers; ce sera un intermédiaire entre la science et la pratique. Par exemple dans notre état actuel, c'est cette philosophie sociale qui permettra de déterminer quels types sociaux seront réalisables, évitant ainsi aux volontés individuelles de se consumer dans des utopies. Et, après une rapide allusion à certaines théories sur l'avenir social et le progrès, M. Duprat nous dit que l'on peut prévoir une époque où l'État prescrirait comme une règle morale la solidarité des fonctions, en même temps que s'accroîtrait la valeur de la personne humaine, comme être social. Cette union de l'individu et de l'État est le signe de l'apparition de la démocratie qui, rationnelle, conciliera les tendances individualistes et les tendances socialistes.

Parmi les différentes formes de gouvernement, quelle est celle qui s'adapte le mieux aux principes de philosophie sociale qu'on vient d'exposer? C'est à ce problème qu'est consacrée la seconde partie du livre de M. Duprat. — La tyrannie est le triomphe du dogmatisme, car ce régime s'allie le plus souvent à la théocratie, telle que pourrait l'organiser l'Église catholique; il réaliserait la paix sociale, mais au prix de l'abdication de la raison. Les gouvernements monarchiques sont, en fait, des gouvernements aristocratiques ; et, quand la monarchie devient constitutionnelle, le peuple qui a des représentants reçoit une satisfaction illusoire; s'il affirme sa puissance, ce n'est que par des révolutions; il n'est donc pas un peuple libre. Ce sont là les formes d'un *art politique inférieur*, d'une technique immorale. Le seul régime moral, convenant à des êtres moraux, c'est la démo-

cratie, qui exige le dévoûment de la part des citoyens. Malgré les craintes de Taine et de Renan, la démocratie n'amènera pas la submersion de l'élite, si le gouvernement prend pleinement conscience de son rôle moral. La démocratie devra organiser les forces sociales et maintenir entre elles l'harmonie.

Mais quelles sont ces forces sociales? et quelle est l'harmonie à réaliser : voilà ce qu'il s'agit de préciser. M. Duprat le fait dans la troisième partie de son travail.

Dans le cours de l'évolution sociale, la force primitivement indéterminée s'est différenciée en s'adaptant peu à peu à des institutions mieux définies; ces forces sociales accomplissent des fonctions dont l'ensemble constitue la société. Ce sont : les forces économiques; — les forces intellectuelles; — les forces régulatrices et directrices. Ces dernières compléteront l'action des autres, trop souvent arrêtées par la foule qui s'oppose à toute organisation sociale permanente. Les états laïques actuels qui doivent tenir tout leur pouvoir de la moralité, et se rapprocher ainsi de la volonté universelle, seront des forces arbitrales et régulatrices dans les cas de conflit et d'oppression illégitime d'un individu ou d'une force par une autre; ils ont aussi le droit de diriger l'Éducation.

Mais, la volonté sociale doit être une puissance constructive, une force organisatrice. Comment cette force s'exercera-t-elle dans le régime démocratique? — Le socialisme niveleur est en opposition avec la loi de la divsion du travail et avec les aspirations de la démocratie qui ne se comprend que par la hiérarchie des fonctions; mais il existe aussi une lutte de classes; et la démocratie ne saurait admettre que des classes s'opposent l'une à l'autre dans le même État. Le remède à ces maux consiste dans l'organisation de la coopération pour la production; il faudra donc rétablir les corporations, ces véritables forces ouvrières, capables d'organiser.

A part l'organisation économique, la démocratie aura une organisation administrative, judiciaire et charitable.

Que sera la Cité? si elle est autonome, l'État aura toujours sur elle un droit de contrôle, car toutes les cités doivent former un système. A ce propos, M. Duprat a écrit de fortes pages sur le rôle de l'élite dans la cité; pour que l'élite ait la place à laquelle elle a droit, il faut que la foule se modifie; de telle sorte que, comme nous l'avons affirmé nous-même ailleurs, l'élite qui dirige ne soit plus une poignée d'intrigants ou « d'arrivistes », mais la véritable élite *morale* qui, émergeant dans la Cité, la gouvernera par la raison.

Quant à la nation qui est l'union des cités, il lui faut une représentation organique; ce sera le moyen de donner au suffrage universel une réelle portée. Les corporations devraient s'unir pour envoyer à l'Assemblée nationale un représentant autorisé de leurs idées communes. Mais, ici, M. Duprat touche à une question qu'il est très difficile de résoudre, si l'on tient compte de tous les intérêts, de toutes les

idées, et de tous les besoins sociaux. Ce n'est pas le lieu de discuter avec l'auteur et d'exposer après lui les voies et moyens par lesquels, selon nous, on donnerait à une nation un parlement qui serait vraiment son « directeur ». Félicitons M. Duprat d'avoir abordé ce problème capital.

Enfin M. Duprat est partisan d'un fédéralisme administratif. L'organisation judiciaire comprendra deux juridictions : l'une de droit commun, l'autre professionnelle, dont les juges seront élus par les corporations. Pour ce qui touche à la justice répressive, M. Duprat montre l'incompétence du jury d'assises, et l'immoralité de la peine de mort.

L'État n'a pas seulement le devoir d'empêcher les injustices; il doit aussi réparer les maux et soulager les misères; aussi, l'exercice de la médecine doit-il être un service public, et doit-on organiser la charité. M. Duprat a raison : si, dans toute autre circonstance, on peut trouver tyrannique l'intervention de l'État, cette intervention est pleinement justifiée, quand il s'agit des conditions mêmes de l'existence de l'être.

La politique démocratique, doit reposer sur une forte éducation politique. M. Duprat esquisse à grands traits cette éducation dans la quatrième et dernière partie de son livre. Habitude de la critique et de la discussion, amour de tous, désir de réaliser rationnellement le bien de tous : tel est le triple but de l'éducation. Elle inspirera aussi l'esprit de famille et l'esprit de corps. Nous passons à regret sur les intéressantes réflexions de l'auteur; signalons seulement ceci : pour restaurer, dans notre pays, l'esprit de famille, il ne craint pas de demander que les unions libres et temporaires soient, en quelque sorte, reconnues par un contrat, sous certaines conditions. M. Duprat s'aperçoit bien vite des difficultés que rencontrerait une telle mesure, puisqu'il reconnaît que de pareils changements sont plutôt l'œuvre des mœurs que celle des lois.

L'École développe l'esprit de corps; il faut, dans une démocratie, que les écoles de tous les degrés soient ouvertes à tous, tous étant susceptibles de devenir l'élite, et que l'enseignement soit complété par une éducation professionnelle à plusieurs degrés, suivant la diversité des fonctions sociales. L'Église et l'armée, organes d'éducation, sont insuffisantes pour parfaire l'Éducation du citoyen. Ce que réclame le jeune homme, c'est la connaissance précise des conditions de la vie sociale et du devenir social. Cette éducation implique la connaissance de notre passé politique — et un idéal politique. Voilà ce que sera la philosophie sociale, fondée sur la science; elle n'exclura pas les idées de finalité, mais elle ne se perdra pas dans des affirmations *à priori*.

Cette brève analyse indique les problèmes intéressants qu'aborde M. Duprat; son livre est fertile en réflexions; il traite, en somme, la question capitale de notre temps : l'organisation nationale; et il pense, avec raison, que cette organisation ne peut être tentée en dehors des principes de la science sociale.

Jules Delvaille.

III. — Histoire de la philosophie.

Clodius Piat. — Socrate (1 vol. in-8° de la collection *Les grands Philosophes*, 270 p.; F. Alcan, 1900.)

Ce volume est le premier d'une collection qui doit être publiée sous la direction de M. Piat, et qui a pour objet d'exposer les systèmes des principaux initiateurs de la pensée spéculative. Il est divisé en dix chapitres, qui traitent successivement : du Milieu social où vécut Socrate (I); de sa Jeunesse (II); de sa Vocation (III); de son Idée maîtresse (IV); de sa Méthode (V) ; de son Éthique (VI); de sa Théologie (VII); de son Eschatologie (VIII); de son Procès (IX); de son Influence (X).

De ces dix chapitres, qui forment un livre bien écrit et bien composé, et qui se lisent tous avec intérêt, ceux qui nous paraissent surtout mériter l'attention sont le chapitre III (*Vocation*), le chapitre VI (*Éthique*) et le chapitre VII (*Théologie*).

On sait que Socrate considérait et présentait son rôle philosophique comme une mission d'en haut. « Il croyait véritablement avoir reçu « du Dieu » l'ordre de travailler au salut d'Athènes. C'est pour obéir « au Dieu », qu'il parle à tout venant, à tout propos et sans aucun répit de justice, d'amour et de piété; c'est pour obéir « au Dieu », qu'il a renoncé aux charges publiques et au soin de ses propres affaires; c'est pour obéir « au Dieu » qu'il préfère mourir et mille fois que d'abandonner sa fonction d'examinateur de consciences (p. 83). » M. Piat montre sans peine que cette conviction de Socrate, attestée par Platon et Xénophon, était en plein accord avec ses croyances théologiques. Il tient même qu'elle a pu avoir quelque fondement dans la réalité. « Les lois physiques, dit-il, une fois posées, suivent leur cours à l'indéfini, sans que l'organisateur de la machine cosmique ait besoin d'y mettre la main. C'est là du moins une conception qui peut s'admettre. Mais il en va tout autrement du monde des âmes; il en va tout autrement de la vie morale. La vie morale est une alternative perpétuelle de hausses et de baisses, d'ascensions et de décadences, de veille et de sommeil. Et, alors, pourquoi, lorsque tout s'est endormi, « le grand chorège » n'interviendrait-il pas pour tout faire revivre? Pourquoi Socrate n'aurait-il pas entendu, dans les profondeurs de son âme, comme une sorte d'invitation divine à créer l'un de ces grands courants de vie intellectuelle et morale qui devaient plus tard, par leur rencontre dans la doctrine du Christ, régénérer le genre humain tout entier (p. 85)? »

On remarquera la distinction qu'établit ici M. Piat entre le surnaturel moral et le surnaturel physique, et qu'il fonde sur celle de la machine cosmique et du monde des âmes. Il estime que, si l'intervention divine peut être exclue de l'ordre physique, on doit lui reconnaître dans l'ordre moral une place et un office rationnellement légitimes.

D'après cette distinction importante, il lui paraît téméraire d'affirmer d'une manière absolue que la voix démonique de Socrate n'était autre chose qu'une hallucination psychologique. « Si Dieu, dit-il, a quelque chose de personnel, s'il nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes, — et l'on est encore loin d'avoir démontré le contraire, — pourquoi ne s'inclinerait-il pas vers nos cœurs? Pourquoi n'aurait-il pas avec nous de ces colloques mystérieux que les oreilles de l'âme sont seules à pouvoir entendre? Est-il donc si étrange que le principe vivant et conscient de tout amour sache aimer (p. 220)? »

Dans ces vues sur le caractère objectif de la vocation et du signe démonique de Socrate, il y a un effort original et curieux pour étendre la notion chrétienne de la grâce et de l'inspiration, pour en faire un principe général de la philosophie de l'histoire.

Dans le chapitre VI, M. Piat examine ce principe qui domine l'éthique de Socrate, que la science du bien est la condition nécessaire et suffisante de la vertu. Il ne croit pas que dans cette conception on doive voir une forme arrêtée du déterminisme. » Sans doute, dit-il, Socrate affirme à tout bout de champ que quiconque ignore le bien est esclave de ses passions. Il soutient également que celui qui sait se conformer invariablement aux ordres de la science. Mais de telles assertions ne suffisent pas à fonder une théorie de la nécessité. Il s'agit de savoir, en premier lieu, si l'homme ne porte pas en lui-même le pouvoir de sortir peu à peu de l'ignorance. Or, Socrate à cet égard, paraît incliner vers l'affirmative. D'après lui, c'est par la maîtrise de soi qu'on apprend à bien dialoguer et que l'on acquiert la science. Mais qu'est-ce que cette maîtrise de soi, sinon la liberté elle-même plus ou moins confusément aperçue? Il faudrait, en second lieu, savoir à quoi se ramène, d'après Socrate, l'efficace de la science, si elle contraint réellement ou n'exerce qu'une influence faillible. Et il ne s'est pas expliqué à ce sujet; sur ce point, pourtant décisif, sa psychologie reste indécise. C'est après lui seulement que les philosophes et plus tard les théologiens devaient s'en préoccuper... Il est donc permis de conclure que la morale de Socrate laisse à la liberté deux issues d'ordre différent, dont la première se situe entre l'ignorance et la science, la seconde entre la science et la volonté. Lorsqu'on pousse la philosophie socratique jusqu'au déterminisme, c'est qu'on fait l'histoire d'autrui avec ses propres idées (p. 162). »

Il est très vrai qu'après Socrate, les philosophes et les théologiens ont établi, entre l'action nécessitante et l'action infailliblement efficace, une distinction à laquelle il n'avait certainement pas songé. Mais une définition claire des expressions *déterminisme* et *libre arbitre* ne permet pas de prendre cette distinction au sérieux. La morale socratique ne laisse donc à la liberté aucune issue entre la science et la volonté. La seule place que le libre arbitre puisse avoir en cette morale se trouve, comme l'a très bien dit M. Boutroux [1], entre l'igno-

1. Voir *Études d'histoire de la philosophie* (in-8°, F. Alcan), p. 74. — Ce

rance et la science. Cette place, Socrate la lui eût peut-être donnée, s'il se fût rendu compte et s'il eût cherché à sortir du cercle vicieux formé par ces deux propositions, qu'il parait avoir également soutenues : La science est la condition de toute vertu; La maîtrise sur soi, qui est une vertu, est la condition de la science. Mais comme rien ne prouve que cette difficulté et la nécessité de la résoudre se soient présentées à son esprit, le déterminisme psychologique qu'on lui attribue, depuis Aristote, ne saurait guère être contesté.

M. Piat ne croit pas que l'éthique de Socrate ne soit qu'une esthétique, qu'elle se réduise « tout entière à un système de haute convenances ». Il veut y trouver la raison, qui, lorsqu'il s'agit de régler la conduite humaine, ordonne, et ne se borne pas à coordonner, le devoir de faire et de ne pas faire, cette force impérative qui s'ajoute au bien : l'obligation morale. Il reconnaît, cependant, que, cette force impérative, Socrate « ne l'a pas définie d'une manière précise »; que, « sur cette question, il s'en est tenu aux données de la conscience vulgaire »; qu'il « n'a pas dialogué sur l'essence même de l'obligation morale (p. 173) ». — Mais, dirons-nous, s'il n'a pas appliqué sa méthode à définir la force impérative qui caractérise et constitue l'obligation, n'est-ce pas précisément parce que son déterminisme psychologique la lui faisait confondre avec l'action nécessitante de la science du bien sur la volonté? La morale socratique, qui oppose la *science* du bien à l'*opinion* du bien, pour qui le bien vraiment connu est nécessairement voulu, ne peut être qu'une morale sans obligation, au sens d'impératif catégorique, par cela même qu'elle est une morale sans libre arbitre. Les mots *commandement* de la raison, *obligation* ne sont, dans cette morale, si on les y conserve, que d'autres noms de la nécessité.

M. Fouillée voit dans Socrate le véritable père de ce qu'on appelle la morale indépendante. C'est là une exagération, selon notre auteur. « Sans doute, dit-il, Socrate attribue à l'ordre essentiel des êtres une force obligatoire qui leur est inhérente, qui ne trouve pas dans la religion son fondement immédiat. Mais tout n'est pas là, pour lui. C'est plus haut, à coup sûr, c'est dans la divinité elle-même qu'il place la raison dernière du devoir. L'obligation morale, d'après sa théorie, n'est pas seulement un rapport de la volonté humaine à l'harmonie des choses; c'est aussi, et par dessus tout, un rapport de la volonté humaine à la volonté divine (p. 175). » — Il faut, croyons-nous, s'entendre, d'abord, sur l'espèce de morale indépendante dont on peut attribuer la paternité à Socrate; ensuite, sur l'espèce de rapports qui existent entre la morale de Socrate et sa théologie. La morale indépendante peut être conçue de manières différentes : celle de Socrate ne connaît pas, comme celle de Kant, la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques. Selon la doctrine du premier,

volume renferme une étude sur *Socrate fondateur de la morale*, qui est un véritable chef-d'œuvre de fine analyse et de critique pénétrante.

les règles de la conduite se rapportant, pour l'homme, à son bonheur, qu'il veut nécessairement, dépendent uniquement de la connaissance des véritables conditions du bonheur, c'est-à-dire de la connaissance de soi-même. La morale de Socrate se constitue donc indépendamment de sa théologie, elle occupe, dans sa philosophie, la première place, la place centrale. Mais elle n'est pas sans rapports avec la religion . Elle a, comme celle Kant, ses postulats. Elle suppose le règne de la téléologie et de l'optimisme dans la nature. Elle se complète par la croyance religieuse, en se la surbordonnant. Dans un monde livré au hasard et au mal, pensait Socrate, dans un monde sans ordre, sans harmonie avec les besoins de l'homme, c'est-à-dire sans Providence et sans Dieux, l'art qui a pour fin le bonheur de l'homme n'aurait pas de règles générales; la dialectique ne pourrait s'y appliquer; il n'y aurait pas de morale scientifique.

Dans le chapitre VII, consacré à la théologie socratique, M. Piat remarque que la preuve téléologique de l'existence de Dieu, est due à Socrate; que « Cicéron, saint Thomas d'Aquin, Bossuet, Fénelon l'ont reproduite à peu près telle quelle, du moins sans l'enrichir d'idées neuves »: que « la plupart des philosophes et des théologiens l'ont utilisée, chacun à sa manière »; qu'elle a été, « à partir de Kant seulement, examinée de plus près »; et que l'examen dont elle a été l'objet a fait sentir la nécessité de la modifier. « Actuellement, c'est sur la majeure de la preuve *par les causes finales* que porte la difficulté : il s'agit de savoir si tout ordre vient nécessairement de l'intelligence; et les critiques croient avoir des raisons d'en douter. D'abord, disent-ils, si nous faisons de l'intelligence la cause unique de l'ordre, c'est parce que nous sommes incapables par nature de concevoir une autre explication. Mais qui nous dit que les catégories de notre esprit sont égales en nombre aux catégories de l'être? De plus, l'ordre intelligible que contemple la pensée divine et qu'elle aurait réalisé dans le monde ne peut être regardé comme le résultat de son travail; il *est* comme elle et au même titre. C'est donc bien qu'il y a de l'ordre dont la cause n'est pas l'intelligence. Et dès lors pourquoi recourir à un artiste transcendant? Pourquoi les formes plastiques qui composent la nature, et que nous y trouvons à l'état d'exercice, n'auraient-elles pas leur raison d'être en elle-mêmes (p. 207)? »

Ces réflexions sur l'argument téléologique témoignent de la pénétration et de l'indépendance philosophiques de M. Piat. Il parait très bien comprendre que la théodicée spiritualiste, qui nous vient de Socrate et que s'est assimilée le christianisme, ne peut plus se défendre dans ses anciennes positions, et qu'elle a besoin d'être renouvelée. Nous devons dire que, des deux objections qu'il indique, la première, tirée de la relativité générale de la connaissance humaine, nous parait beaucoup moins forte que la seconde.

F. Pillon.

Théodore Ruyssen. — KANT (1 vol. in-8° de la collection *Les grands Philosophes*, F. Alcan; x-391 p.)

Ce livre se présente comme « l'histoire intérieure de la philosophie Kantienne ». Il contient une analyse exacte et très bien ordonnée de cette philosophie. Il en fait connaître le développement logique. Il en montre, — mieux, il nous semble, qu'on ne l'a fait jusqu'ici, — la forte et harmonieuse unité. Il est divisé en huit chapitres : I. *Kant et sont temps*; II. *Période anté-critique*; III. *La Critique de la raison pure spéculative*; IV. *Métaphysique de la nature*; V. *Critique de la raison pratique*; VI. *Métaphysique des mœurs*; VII. *Critique de la faculté de juger*; VIII. *Philosophie religieuse.* Tous ces chapitres sont consacrés à l'exposition des doctrines de Kant; la critique y a été réduite, nous dit l'auteur, « aux discusions indispensables pour atténuer quelques contradictions apparentes ou mettre en lumière certaines transitions peu visibles entre les parties d'un système essentiellement continu et progressif (*Avant-propos*, p. X) ».

M. Ruyssen a d'ailleurs bien vu que ce système présente des difficultés sérieuses. Il en trouve, — ce qui ne nous étonne pas, — dans la *déduction transcendentale des concepts*, que « Kant mit des années à découvrir et dont il remania profondément la rédaction primitive dans la seconde édition de la *Raison pure* (p. 87) ». Il ne lui semble pas possible de résoudre d'une manière pleinement satisfaisante la contradiction signalée par Jacobi entre ces deux affirmations de Kant que la chose en soi a une action sur le moi sensible, et que la causalité n'a de sens que dans les limites de l'expérience (p. 367, notes).

Enfin, il reconnaît que la théorie kantiste, d'après laquelle l'action morale peut être nécessaire en tant que phénomène et libre en tant que détermination transcendante, « est beaucoup moins une conciliation de la liberté et du déterminisme qu'un aveu de l'impuissance où se trouve l'esprit humain de sacrifier l'un des termes à l'autre ». « L'unique moyen, dit-il, de sauver la liberté est, aux yeux de Kant, de la garantir de toute contamination avec l'ordre naturel, d'affirmer la distinction radicale et irréductible des deux points de vue auxquel le sujet se considère lui-même : d'une part, il se *connaît* par l'expérience interne comme un phénomène soumis à la détermination rigoureuse du temps; d'autre part, il se *pense* comme chose en soi, comme être intelligible, étranger à la condition du temps, franc de toute liaison causale, en un mot libre. Le sujet pensant est à la fois *caractère empirique* et *caractère intelligible*; le caractère empirique est le résultat nécessaire de tout notre passé... Le caractère intelligible, au contraire, est celui que s'attribue le sujet quand il se considère comme chose en soi... On éprouve un véritable dépit à noter que l'auteur de la *Critique*, par endroits si prodigue d'élaircissements, a ramassé dans le raccourci d'une page l'essentiel de cette théorie de la liberté. Et cette page est loin d'être claire. Comment est-il possible d'attribuer au moi nouménal une causalité *indépendante*

de toute sensibilité? Les termes mêmes de cette formule (employée par Kant) semblent contradictoires, s'il est vrai que l'idée de cause est inintelligible hors d'une succession de phénomènes sensibles. Kant eût répondu sans doute que le concept de causalité n'a dans l'espèce qu'une valeur symbolique : tout se passe, dans le domaine moral, comme si le caractère empirique était l'effet sensible, la transposition du caractère intelligible en termes spatiaux et temporels.... Mais cette antonomie, en quelque sorte métaphorique, de la volonté, suffit-elle aux exigences de la conscience morale, qui sont, aux yeux mêmes de Kant le vrai critérium de la métaphysique de la liberté (p. 202)? »

A la liberté nouménale se rapporte, dans la philosophie religieuse de Kant, la théorie du mal radical, c'est-à-dire du désaccord foncier de la volonté et de la sensibilité. Ce désaccord est le principe du péché originel, lequel ne doit pas être attribué, selon Kant, à une cause temporelle, historique, phénoménale. « C'est notre moi nouménal qui, avant et par de là toute expérience, a accompli l'option décisive, en choisissant hors de la loi des motifs de décision. Option inexplicable, d'ailleurs, et dont le récit biblique a bien marqué le caractère mystérieux, en faisant remonter à un esprit surnaturel la tentation à laquelle succomba le premier homme. Adam est ainsi le symbole du moi nouménal qui, semblable au νοῦς platonicien, a cédé à la suprême tentation en se détournant du Bien (p. 342). »

Comme on le voit, M. Ruyssen déclare inexplicables et le péché nouménal, et la liberté nouménale et, plus généralement, la relation causale du noumène au phénomène. C'est à quoi se bornent ses remarques critiques. Il y met vraiment un peu trop de réserve. L'épithète *inexplicable*, pour les choses dont il s'agit, est bien faible. Car les termes en lesquelles elles sont exprimées n'en peuvent donner, s'ils sont pris à la lettre, que des idées contradictoires au système; et si l'on veut qu'is aient une signification métaphorique, ils n'en sauraient donner aucune idée. Or, peut-on parler de signification métaphorique, si la chose signifiée est, par sa nature, inconnaissable et inconcevable?

On sait que V. Cousin a inscrit la Critique au compte du scepticisme. M. Ruyssen repousse vivement cette appréciation, qui n'est pas, selon lui, « le moindre des contre-sens historiques de Cousin ». « Deux convictions inébranlées, dit-il, ont garanti Kant de toute velléité de s'en tenir au doute : la croyance scientifique et la foi morale. La physique, telle que Newton l'a constituée, et la loi du devoir, présente au cœur de tout homme, lui paraissent, à des titres divers, des *données* également solides, qui échappent aux prises du doute. La véritable source du scepticisme, il la voit tout au contraire dans l'empirisme de Hume et dans le dogmatisme des métaphysiciens : le premier ébranle la certitude de la physique, en réduisant les lois de la nature à des liaisons toutes subjectives d'impressions; le second aboutit, sur les concepts de Dieu, d'âme et de liberté, à d'insolubles contradictions, qui mettent l'esprit en défiance à l'égard de toute croyance métaphysique et donnent

une apparence de raison aux objections coutumières dirigées contre la moralité et la religion (p. 64). »

On peut, certes, reprocher à Cousin et à ses disciples bien des contresens historiques. Le dogmatisme perceptionniste, dont ils se satisfaisaient, les empêchant de comprendre le véritable rapport des deux *Critiques*, ils ne pouvaient produire qu'une interprétation très superficielle de l'œuvre de Kant. Même à Cousin, cependant, on doit faire justice. Il est évidemment absurde d'employer le mot *scepticisme* pour caractériser la physique et la morale kantiennes; car à la physique suffit la nécessité causale, qui régit les phénomènes naturels, et à la morale suffit la loi du devoir, qui s'impose aux actes humains; et aucun philosophe n'a plus nettement, avec plus de force que Kant, affirmé, contre l'empirisme, le principe de causalité et la loi du devoir. Mais il ne faut pas oublier que Cousin et ses disciples faisaient dépendre les phénomènes naturels et leurs lois d'une réalité qu'ils prétendaient *connaître* par la perception externe; et qu'ils liaient la loi du devoir à des réalités qu'ils prétendaient *connaître* par le sentiment intérieur (la liberté) ou par la raison (Dieu). On ne peut donc s'étonner qu'ils aient appliqué le nom de *sceptique* — quoique celui *d'agnostique* eût été plus exact — à une doctrine qui plaçait hors du temps comme de l'espace, dans la région de l'inconnaissable, la chose en soi manifestée par les phénomènes et leurs lois, et les objets métaphysiques, postulés par l'impératif moral. La Critique, qui démontrait le rôle de l'apriorisme, mais en prenant soin de le limiter rigoureusement aux données sensibles; qui, au nom de l'Esthétique transcendentale, niait tout dogmastisme métaphysique; qui établissait ainsi une différence, non de degré seulement, mais de nature entre la connaissance et ce qu'elle appelait la croyance; la Critique devait très naturellement leur paraître ce qu'elle avait paru, lors de son origine, à nombre d'esprits en Allemagne : un scepticisme plus profond que celui de Hume.

F. PILLON.

Le numéro du 1er décembre 1900 de la *Revue de philosophie* contient : R. P. Bulliot : *Le problème philosophique*. — Dubosq : *Théorie des beaux-arts*. — F. Tannery : *Un nouveau fragment d'Héraclite*. — De Lapparent : *Cristallographie*. — Duhem : *La notion de mixte*. — Analyses : *Kant*, par Th. Ruyssen. — Bulletin de l'enseignement philosophique.

Une revue consacrée aux « problèmes philosophiques » paraît depuis l'année dernière à Prague, sous ce titre : *Ceskà Mysl* (Pensée tchèque). Principaux articles du premier numéro de 1901 : *La philosophie de Ruskin* (Josek); *Les sentiments et l'imagination* (Kramàr); *Le principe moral de Kant et la métaphysique* (Papirmik) : *L'agonie*, essai de psychologie (Jenista); Revue générale; Analyses et comptes rendus (O. L.).

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

(Tome 116, cahiers 1 et 2; mai et juillet 1900.)

E. Adickes, *Sur la morale : questions de principes.* — C'est, à propos d'ouvrages récents, une suite de quatre études sur des questions morales (la 4e : *morale (philosophie) et sociologie*, doit paraître ultérieurement).

I. *Morale et théorie de la valeur* (*Absolutisme et relativisme en morale.*) — L'auteur, après un résumé critique des différents ouvrages de Chr. v. Ehrenfels qui préparent et constituent son *Système de la théorie de la valeur*, expose ses idées personnelles sur la question. Selon lui, la morale ne peut se passer d'un fondement psychologique, et plus spécialement affectif, et ne comporte aucune valeur absolue, aucun impératif catégorique. Les hommes peuvent se diviser en deux classes ou types irréductibles : les entiers ou relativistes (*ganze oder relative*) et les incomplets ou absolutistes (*halbe oder absolute*), radicalement opposés dans toutes les manifestations de leur activité pratique ou théorique, et en particulier en morale. L'absolutisme, qui a jusqu'à présent prédominé en morale, ne peut concevoir celle-ci sans une certitude scientifique absolue, et il est incapable de comprendre les théories adverses. (Exemple : Kant à l'égard de Hume). L'auteur, qui tient pour le relativisme, le fonde sur trois arguments : *a*. Il n'y a et ne peut y avoir de lois, de valeurs, ni de buts absolus (Critique de la morale intuitive de Brentano) dans la morale individuelle et surtout dans la morale sociale. — *b*. Quand bien même l'existence de ces absolus serait démontrée, ils seraient incapables de rendre raison de ce qu'on prétend en déduire; le passage de la théorie à la pratique ne dépend pas d'une argumentation rationnelle. — *c*. Les phénomènes moraux de l'obligation, de la faute, du repentir, de la conscience, s'expliquent fort bien sans la supposition de ces absolus.

II. *Eudémonisme* (*Utilitarisme*). — Après une critique très dure de la *Détermination critique de la morale comme science positive* du docteur berlinois Wilh. Stern, l'auteur déduit du déterminisme universel posé comme principe fondamental l'impossibilité pour un individu de faire à un moment quelconque autre chose que ce qui, dans les circonstances données, lui est le plus convenable et le plus agréable : le déterminisme a comme corollaire l'eudémonisme. Au

point de vue subjectif, une action est moralement bonne quand elle est inspirée par la recherche du plaisir moral que procure la bonne action, abstraction faite du plaisir matériel qui doit en résulter : le véritable eudémonisme consiste à rendre morale même la partie matérielle de l'homme. Au point de vue objectif, l'action bonne est celle qui doit produire le plus grand bien général possible dans les circonstances données.

III. *Conséquences morales de la conception déterministe de l'univers.* — L'auteur prend comme point de départ l'ouvrage du juriste L. TRAEGER : *Volonté, déterminisme, responsabilité pénale*; *étude de philosophie du droit.* Le principe de causalité n'est ni une nécessité pour la raison, ni un fait d'expérience, ni une catégorie de l'entendement; mais un simple postulat, indispensable il est vrai à la science et même à la vie journalière, et à qui l'expérience apporte chaque jour de nouvelles confirmations. La croyance au déterminisme pour le monde des corps et plus encore pour le monde des esprits implique nécessairement un élément de foi, les faits que l'on invoque en sa faveur étant susceptibles de deux interprétations opposées. La division déjà indiquée des hommes en entiers ou relativistes et incomplets ou absolutistes s'applique encore au cas actuel; les premiers sont partisans du déterminisme, les seconds de la liberté; et cette tendance est de nature, non logique, mais sentimentale et instinctive, bien qu'on tente de la justifier après coup par des arguments rationnels plus ou moins appropriés. Les mots liberté, lois de la nature, cause, action (*Wirkung*), ont donné lieu à des interprétations fautives; tout dans la nature, et l'homme comme le reste, agit d'après des lois internes, manifestant les forces qui constituent son essence, sous l'influence de causes extérieures qui ne sont que des occasions pour ces forces de se manifester : tel est le vrai sens du déterminisme. Pour l'homme, la liberté n'est pas l'arbitraire, mais l'action résultant de son caractère. Ces considérations permettent à l'auteur, « déterministe conscient depuis ses années d'étudiant », de réfuter, en les forçant à se préciser, les quatre objections principales faites au déterminisme : *a*, de supprimer la liberté transcendante de l'homme et de conduire au fatalisme (c'est bien au contraire l'hypothèse d'une volonté arbitraire qui détruit la personnalité et la véritable liberté : le déterminisme n'est pas une doctrine de résignation, mais d'effort); — *b*, de supprimer la liberté pratique, la maîtrise de soi (au contraire, le déterminisme seul rend possibles deux des caractères essentiels de la liberté pratique : la continuité des manifestations de l'activité (solidarité morale) et la domination sur les passions. Le vrai but de la morale doit être d'amener l'homme à accomplir comme naturellement son devoir); — *c*, de ne pouvoir rendre compte d'un fait d'expérience indéniable, le sentiment de la liberté. (Ce sentiment d'une liberté synonyme d'indéterminisme, l'auteur pour son compte — et il n'est pas le seul — ne l'a jamais éprouvé. Il le con-

sidère comme une illusion résultant de la croyance à une spontanéité indépendante et inconditionnée, dont il essaie de noter les principales causes psychologiques. La liberté consiste « à faire ce qu'on veut, non à vouloir ce qu'on veut ». Les actions délibérées (*Wahlhandlungen*) invoquées par les indéterministes ne prouvent rien : le déterminisme n'a jamais soutenu la simplicité, mais bien l'unité de la nature humaine); — *d*, de détruire toute distinction entre le bien et le mal, et par suite toute moralité. (Le problème revient à celui-ci : le déterministe est-il en droit de reconnaître une obligation? L'obligation a pour condition, non une liberté, mais une volonté raisonnable, capable de se représenter des fins : la faute consiste dans la violation de la loi, quelle que soit la cause de cette violation. Les sanctions sociales sont aussi un facteur important de l'obligation.) — L'auteur termine par une analyse des notions de responsabilité, de culpabilité (la culpabilité consiste, non en ce qu'on aurait pu agir autrement, mais au contraire en ce qu'on n'a pas pu agir autrement), de honte, de repentir, et montre que le déterminisme en tient et en rend compte autant et mieux que la théorie adverse.

L. Busse, *Action réciproque ou parallélisme?* — Réponse à l'etude de Paulsen, *Encore un mot pour la théorie du parallélisme* parue dans le 115e volume de cette revue, et qui répondait elle-même au travail de l'auteur : *L'âme et le corps*, paru dans le 114e volume. La théorie de l'action réciproque n'est inférieure à celle du parallelisme ni au point de vue de la philosophie idéaliste, ni au point de vue scientifique. La conception du monde physique comme un système clos, sur laquelle repose la loi de la conservation de l'énergie, n'est pas une donnée scientifique, mais une hypothèse métaphysique. L'auteur défend les deux arguments du *télégramme* et d'*Austerlitz*, opposés par Erhardt et par lui à la théorie du parallélisme. Il termine en montrant un cercle vicieux dans l'argumentation opposée à sa théorie par König dans l'article : *La théorie du parallélisme psychophysique et ses adversaires*, paru dans la précédente livraison.

R. Eisler, *Conscience et existence.* — L'auteur se propose de déterminer par une analyse de ces deux concepts le rapport qui existe entre la conscience et l'existence, rapport dont la détermination est d'une importance capitale pour la théorie de la connaissance. Ces concepts, étant les plus généraux de tous, ne sont pas susceptibles d'une définition *per genus et differentiam*; l'auteur espère les éclaircir en étudiant l'élaboration par la science et la philosophie de ces concepts présents sous une forme naïve dans la pensée commune. Le concept de l'existence des choses est calqué sur la notion de l'existence du sujet, issue d'une intuition immédiate; exister signifie pour elles, non pas être en soi, mais agir les unes sur les autres et sur nous.

M. Wentscher, *Le parallélisme psychophysique à notre époque.* — Après une rapide esquisse des origines du débat, qui reprend

actuellement une grande vigueur, entre partisans du parallélisme et partisans de l'action réciproque, l'auteur expose le fondement expérimental commun, les principes généraux et les formes particulières de ces deux théories, ainsi que leurs conséquences métaphysiques possibles (monisme matérialiste ou spiritualiste pour le parallélisme, monisme spiritualiste ou dualisme pour l'action réciproque). La loi de la conservation de l'énergie étant hors de contestation, le point essentiel du débat est de savoir si la théorie de l'action réciproque peut se concilier avec elle, et si l'on peut concevoir une explication scientifique de la nature qui ne soit pas purement mécaniste. L'intervention de causes extra-physiques dans le système des actions mécaniques ne présente pas plus de difficultés que la transformation de l'énergie potentielle en énergie actuelle. — (Cette défense de la théorie de l'action réciproque sera complétée par une critique du parallélisme.)

F. Erhardt, *Le parallélisme psychophysique et la théorie idéaliste de la connaissance.* — Bien qu'en fait certains partisans du parallélisme soient idéalistes, en droit cette théorie peut difficilement se juxtaposer à une théorie idéaliste de la connaissance, tandis que la thèse de l'action réciproque est avec l'idéalisme en parfaite harmonie. (L'auteur mêle à la démonstration de ce point une réfutation du parallélisme considéré en lui-même, ainsi que de la théorie de l'identité qui lui sert de fondement.) Le parallélisme résulte d'une tentative plus ou moins consciente de conciliation entre l'idéalisme et les méthodes actuelles des sciences physiques, conciliation irréalisable parce que ces méthodes postulent le réalisme. Une théorie idéaliste de la connaissance exclut l'explication mécaniste de l'univers, car une représentation, en tant que représentation, est incapable d'aucune action dans le monde objectif.

G.-H. Luquet.

Mind

July. October.

G.-E. Moore, *Nécessité.* — Il y a trois classes de choses qui sont appelées communément nécessaires : nous pouvons dire d'une connexion qu'elle est nécessaire; ou bien nous appelons une chose nécessaire ou nous dirons qu'une proposition est nécessaire : Il y a au moins une propriété qui est commune aux trois; c'est que toutes les trois s'imposent à l'esprit: nous avons à leur égard un sentiment de contrainte (*compulsion*). Discussion des théories de Hume et de Kant. La question de la nécessité se ramène à celle de la Causalité; mais tandis que Hume dit : « Une chose est un effet, quand nous inférons en fait son existence de l'existence d'une autre chose », il faut dire : Une chose

est un effet quand son existence peut-être *validement* inférée de l'existence d'une autre chose, que nous fassions cette inférence ou non.

Bryant (Sophie), *Le double effet des stimulus mentaux : contraste de types.* — Lorsque un événement mental augmente la conscience, a-t-il pour effet direct de diminuer l'activité interorganique ou celle qui se traduit par des effets extérieurs? Par exemple, si la conscience gagne en profondeur, les manifestations musculaires sont-elles réduites? Faits d'observations en faveur de cette thèse : le repos est favorable à la réflexion, etc. Une explosion d'énergie a lieu dans l'organisme : elle peut ou bien passer pour la grande partie dans la conscience, ou bien être consacrée à produire quelque chose. D'où deux types que l'auteur nomme *Esthesis* et *Kinesis*; il établit un parallèle entre les deux. Le premier est caractérisé par un brusque afflux de sensibilité profonde. Le second n'a pas ce caractère; la mémoire, l'imagination, l'intelligence prédominent. Leurs rapports avec la mémoire : concrète et pleine de détails dans le premier; ordonnée et objective dans le second.

Myers, *Le Vitalisme : historique et critique* (deuxième et dernier article). — L'énigme de la vie a été étudiée sans succès, tantôt par la métaphysique, tantôt par les sciences naturelles. L'hypothèse du monisme ne fournit aucune solution suffisante. D'un autre côté, la nature de la matière vivante, le protoplasme n'est bien connu dans son fond ni chimiquement (Fischer) ni physiquement (hypothèses de Leydig, Bütschli, Nägeli, Weismann, etc). Il semble nécessaire de conserver l'expression « force vitale » signifiant la résultante des forces physiques ordinaires ou quelque chose de distinct d'elles, dont nous ne savons rien. Ni le mécanisme ni le vitalisme tel qu'on les comprend maintenant, ne serviront à la théorie scientifique de l'avenir.

Rogres, *L'absolu de l'hégélianisme.*

Stokes, *La théorie logique de l'imaginaire.* — La plupart des auteurs ont adopté cette opinion que quelque utile que puisse être une expression comme $\sqrt{-1}$ cette expression est essentiellement dénuée de sens. Parmi les analystes les uns la tiennent pour indéfinie et indéterminée; d'autres pour indéfinissable et ininterprétable; d'autres enfin la croient susceptible d'une définition qui doit être cherchée dans les idées de la géométrie. L'auteur s'attache à cette dernière opinion et esquisse une théorie logique de l'imaginaire.

Jones (Miss), *Sur la réfutation du dualisme par Ward.* — Analyse d'une partie de l'ouvrage de Ward, intitulé *Naturalism and Agnosticism* — celle qui est particulièrement consacrée à combattre le naturalisme dans son opposition avec l'idéalisme.

H. Sturt, *La doctrine du souverain bien : étude critique.* — Consacrée à critiquer l'eudémonisme. Nos motifs d'action sont réductibles à deux classes : égoïstes et non égoïstes : l'erreur de tout eudémonisme est de décrire la moralité en termes appropriés à l'activité qui ne se rapporte qu'à l'individu; critiques d'Aristote, de Spencer, de Green

L'idéalisme moral (considéré comme l'opposé de l'endémonisme) sous toutes ses formes (intuition, sens moral, devoir) voit que la moralité est essentiellement non-égoïste; mais, malgré l'influence de Kant, il n'a pas rempli ses promesses. Les conceptions qui sont la base de l'eudémonisme sont totalement inconciliables avec l'esprit de la morale pratique moderne. Il y a une différence complète entre l'esprit païen et l'esprit chrétien. Même, sous sa forme idéaliste, l'eudémonisme est une recrudescence de paganisme.

Caldwell, *Pragmatisme.* — Le sujet de l'article est une récente brochure de W. James, « Philosophical Conception and practical Results », qui conclut à ce qu'il nomme un pragmatisme : l'idée fondamentale est empruntée à Ch. Pierce, qui soutient que toute doctrine doit se juger d'après ses résultats. Caldwell fait une critique longue et très minutieuse de cette thèse. A ce compte, les philosophes anglais, non les Allemands, représenteraient la vraie méthode philosophique; le *seul* motif et la *seule* fonction de la pensée seraient de produire l'action et la volition, mais le pragmatisme ne peut pas être une philosophie agissante sans certaines assomptions importantes. L'argument tiré des conséquences suppose que nous connaissons tous ou presque tous les effets qu'une théorie donnée peut produire. Le pragmatisme est simplement l'expression abrégée des tendances importantes de la science actuelle; mais il exige « la Critique des catégories et la théorie des idées (réinterprétée par Aristote et la métaphysique de l'évolution), pour avoir une forme et une réalité. »

Schiller, *Sur la conception de l'ἐνέργεια ἀκινησίας.*

Boyce Gibson, *Le principe de la moindre action comme principe psychologique.* — Un principe, pour avoir une valeur psychologique, doit servir à expliquer les faits psychiques et non être une simple importation d'une science étrangère, sous prétexte qu'il a été explicatif dans cette science. Cette extension d'un principe d'explication hors de son domaine propre est une tentation fréquente dont l'auteur se propose de montrer le danger dans le cas actuel. Il étudie d'abord le principe de la moindre action sous la forme physique : le processus mental, n'étant pas du même ordre que le travail mécanique, ce principe appliqué à la psychologie ne peut signifier que l'une de ces trois choses : 1° principe d'inertie : il a été exposé sous une forme complète par Ferrero dans la *Revue philosophique* de février 1894, en un article que Gibson discute en détail; 2° principe de diminution de l'effort, étudié en partie d'après les permutations linguistiques; 3° principe d'économie, étudié d'après les théories de Mach et d'Avenarius qui ramènent le travail scientifique à une généralisation, c'est-à-dire une simplification.

Marett, *Le moi normal : Suggestions pour une éthique évolutionniste.* — Une science purement évolutionniste (ou matérielle) de la morale ne peut exister, parce qu'elle aspire à une partie formelle qui lui donne un centre et soit stable. Cet élément de stabilité, c'est ce qui est

actuellement le meilleur et constitue le moi normal. « Malgré les contradictions partielles qu'il contient, il est le fait que la science éthique doit poser en tête de ses définitions générales. En tous cas, il est un fait plus certain que le « moi tribal » (collectif) de Clifford. Pour accepter ou sacrifier l'un des deux, il faut voir lequel des deux est relativement le plus consistant, le plus complet, le plus compréhensif. » Or ces qualités sont bien plus en faveur du moi normal que du moi tribal; il est donc moralement le meilleur.

Irjö Hirn, *L'étude psychologique et sociologique de l'art.* — Le développement contemporain de la poésie, de la peinture, de la musique, etc, a rendu ces divers arts tellement étrangers les uns aux autres qu'il est difficile d'appliquer à tous un même étalon de beauté. Ainsi les généralisations de Taine sont évidemment dérivées de la poésie et des arts de la forme. Remarques analogues sur les aphorismes de Ruskin, de Marshall. Presque tous les auteurs cependant s'accordent sur ce point que l'art a sa fin en lui-même. Hirn se rattache plus volontiers à la thèse de Guyau sur les rapports de l'art et de l'utilité. Quant on étudie l'art dans son développement historique, on est obligé de constater qu'il y a eu en lui à l'origine un élément étranger (utilité). Delà la nécessité d'une double étude, psychologique, historique, que l'auteur se propose de faire dans un ouvrage dont cet article n'est que l'introduction.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

V. Guiraud, *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, in-8. Fribourg, Veith.

E. Thouverez, *La Famille Descartes*, in-8. Toulouse.

F. Boursaud, *Cabet et son œuvre*, in-12. Paris.

Laurie, *Metaphysica nova et vetusta*, traduit de l'anglais par Remacle, in-8. Decalonne-Liagre, Tournai.

Un Siècle, Mouvement du monde de 1800 à 1900, in-8. Paris, Oudin.

Alaux, *Dieu et le monde : essai de philosophie première*, in-12. Paris, Alcan.

H. Triboulet et F. Mathieu, *L'alcool et l'alcoolisme*, in-8. Paris, Carré et Naud.

J. Martin (Abbé), *Les grands philosophes, St-Augustin*, in-8. Paris.

Wyneken, *Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele*, in-8. Heidelberg, Winter.

Straszewski, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie*, in-8. Wien, Braumüller.

F. Squillace, *Sociologia artistica*, in-8. Torino, Roux.

Ellero, *L'eclissi dell' Idealità*, in-12. Bologna, Zanichelli.

Zoccoli, *I gruppi anarchici degli Stati Uniti e l'opera di Max Stirner*, in-12. Modena, Vincezi.

Posada, *La Ciencia politica*, in-12. Barcelona, Poler.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE VERTIGE

ÉTUDE PHYSIOPATHOLOGIQUE DE LA FONCTION D'ORIENTATION ET D'ÉQUILIBRE

Ceci n'a pas la prétention d'être une étude de Psychophysiologie : la compétence nous manquerait pour aborder ce domaine. C'est simplement une étude physiopathologique d'une grande fonction, dont l'analyse appartient au biologiste, mais dont la connaissance est indispensable au psychologue : ce qui justifie son apparition dans cette *Revue*.

Il y a tout un enseignement qui ne figure pas dans les programmes de nos Universités, au moins en province, et dont l'absence est regrettable. C'est ce qu'on pourrait appeler la *Physiopathologie du système nerveux* : cela constituerait très utilement une *introduction à l'étude de la Psychologie*.

Cet enseignement, bien distinct de celui de la Psychophysiologie, comprendrait *tout ce qu'un philosophe doit savoir de la Physiologie et de la Pathologie du système nerveux*.

Ce cours devrait être fait, à la Faculté des lettres, par un médecin. Et réciproquement il serait bien désirable qu'à la Faculté de médecine un philosophe fît un cours sur *tout ce qu'un médecin doit savoir en Philosophie*.

Que d'erreurs d'appréciation et de conclusions trop hâtives on éviterait de part et d'autre si, de bonne heure, on apprenait au médecin à penser philosophiquement et au philosophe à penser médicalement. La Biologie et la Philosophie sont si utiles l'une à l'autre, tout en étant radicalement distinctes!

En créant cet enseignement, on réaliserait, peut-être pour la première fois, cette *pénétration* mutuelle des diverses Facultés de la même Université, qui a été rendue possible par la création des Universités, qui est pour ainsi dire la vraie raison d'être de cette création et qui n'a été jusqu'à présent que bien imparfaitement réalisée.

La présente Étude appartient au programme de cet enseignement désirable. Elle constitue un exemple et un chapitre de ce que pourrait être ce cours.

Pour voir nettement en quoi ces études sont simplement *introductives* à la Philosophie et restent réellement distinctes de la Psychologie, il suffit de constater que nous laissons ici, volontairement, en dehors de notre exposé, tout ce qui a trait à la perception de l'espace, à la formation de l'idée d'espace, à l'importance respective des divers sens dans cette formation... Toute l'étude du sens de l'espace, pris dans cette acception, appartient vraiment à la Philosophie[1]. Nous, nous ne faisons ici que la Physiopathologie d'un appareil nerveux spécial, l'appareil de l'orientation et de l'équilibre ou appareil de l'équilibration.

Il n'est pas aisé de donner une bonne définition du *vertige*.

On ne pourra en proposer une, complète et définitive, que quand on aura écrit sur les *maladies de l'orientation et de l'équilibre* un livre[2] analogue à ceux qui ont été si utilement écrits sur les maladies de la volonté, de la mémoire, de la personnalité...

Mais ce que l'on peut essayer dès maintenant, c'est une analyse précise du phénomène, basée sur les connaissances actuellement acquises en anatomie, physiologie et pathologie du système nerveux.

En fixant nos connaissances présentes, cette analyse doit être aussi un encouragement et un point de départ pour les recherches ultérieures.

1. Avant tout, le vertige est une *sensation*, c'est-à-dire que c'est un *phénomène subjectif de conscience*. Il peut avoir des causes et des conséquences objectives ; mais essentiellement il est subjectif et conscient.

La perte de connaissance peut, comme la chute, figurer parmi les symptômes ultérieurs des formes graves de vertige. Mais il n'y a pas vertige s'il n'y a pas, pendant un temps plus ou moins long, une vraie sensation consciente.

Divers auteurs ont un avis différent et séparent la sensation vertigineuse du vertige lui-même.

Ainsi Hughlings Jackson[3] « définit le vertige une titubation com-

1. Voir Dunan. *Théorie psychologique de l'espace* (*Biblioth. de philos. contempor.*, in-18, 1895).

2. J'ai essayé récemment d'étudier les maladies de l'Orientation et de l'Équilibre dans les Leçons dont l'ensemble formera un volume actuellement sous presse de la *Bibliothèque scientifique internationale* de Félix Alcan.

3. Hughlings Jackson. Cit. Leroux, art. VERTIGE, *Dict. encycl. des sc. médic.*, 1889, p. 146.

mençante (*reeling*) et proteste contre la confusion faite entre la sensation de vertige et le processus nerveux qui l'accompagne ».

Pierre Bonnier[1] a repris cette idée et l'a développée avec talent. Voici son argumentation.

« Ces définitions (d'Hughlings Jackson et de Grainger Stewart) sont loin d'être complètes, ne concernent même que la *sensation vertigineuse* et non le vertige. Pouvons-nous dire, en effet, avec Charcot, que le vertigineux vrai garde sa connaissance complète et peut toujours rendre compte de ce qu'il a éprouvé? Cela est exact, à notre avis, pour la sensation vertigineuse, qui pour être consciente exige naturellement la connaissance. Mais la sensation, la conscience d'un état n'est pas cet état. L'animal privé de ses hémisphères a-t-il conscience de la douleur, crie-t-il moins pour cela? aura-t-il davantage conscience du vertige qui le fera tituber si on irrite ses pédoncules cérébelleux ou son labyrinthe? Il n'a plus la sensation vertigineuse ni la sensation nauséeuse, mais il n'en garde pas moins le vertige et la nausée... On peut se trouver jeté à terre avant d'éprouver aucune sensation de vertige. Le vertige, en effet, peut être parfaitement inconscient, comme une foule de troubles bulbaires qui nous échappent le plus souvent... Le malade ne nous définit que la conscience de son état, et non cet état lui-même. Le médecin s'en rapporte à ce que dit le malade... La sensation vertigineuse est la perception cérébrale de ce trouble associé à des troubles bulbaires. Le vertige est ce trouble lui-même... »

Il y a là une confusion inacceptable, à moins de changer complètement le sens, universellement accepté, du mot vertige.

Ce que l'on appelle vertige est, à vrai dire, ce que Bonnier appelle sensation vertigineuse, et il ne faut pas confondre le vertige avec ses conséquences objectives possibles.

Quand Bonnier dit que « la sensation, la conscience d'un état n'est pas cet état », il dit vrai pour les états qui, comme la nausée, sont un acte et non un état de conscience. Mais il ne dit plus vrai pour les états qui, comme la douleur et le vertige, sont des états de sensation. De ce que l'animal, privé de ses hémisphères, crie quand on le blesse, cela ne prouve pas qu'il souffre et s'il souffre c'est qu'il sent. Quand un individu titube ou tombe sans éprouver de sensation vertigineuse, il n'y a pas de vertige.

Donc, le vertige reste une sensation, un phénomène subjectif de conscience.

Ce principe est admis par la plupart des auteurs. Pour Hughlings

1. Pierre Bonnier, *Vertige* (*Biblioth. Charcot-Debove*, 1894).

Jackson, le vertige est la « *conscience* de... »; pour Grainger Stewart, c'est le « *sentiment* de... » ; pour Guéneau de Mussy et Leroux [1], c'est « un trouble cérébral, une erreur de *sensation* » ; pour Mayet [2], c'est « un trouble des centres psychiques sensitifs d'où naît une sensation illusoire... » ; pour Hallion [3], c'est « une sensation subjective... ».

2. En second lieu, le vertige est une sensation *fausse*.

Ceci est, je crois, admis de tout le monde et n'a pas besoin de démonstration.

Même quand le vertige est produit par un déplacement réel de notre corps ou des objets environnants, dans la valse par exemple, il ne doit pas être confondu avec la sensation vraie de ce déplacement même.

On valse sans vertige : on a la sensation de la rotation réelle de son corps. Le vertige survient : c'est une sensation nouvelle qui s'est ajoutée, sensation fausse, causée par le déplacement vrai, mais indépendante de la sensation de déplacement vrai, ayant des caractères bien différents et survivant à ce déplacement lui-même.

Cette sensation fausse est-elle une hallucination ou une illusion ? L'un ou l'autre suivant les cas.

Quand un psychique, un cortical (un paralytique général par exemple) a un vertige, ce vertige peut être d'origine directement cérébrale et par suite d'ordre hallucinatoire. Il en est de même chez les épileptiques et chez les sujets à qui on peut donner ou qui peuvent se donner à eux-mêmes des vertiges par suggestion.

En dehors de ces cas, d'ailleurs restreints, le vertige a en général un point de départ périphérique ; une impression sensorielle ou viscérale se transforme en sensation vertigineuse : le vertige est alors une *illusion*. C'est le cas le plus général.

3. Cette sensation fausse, qui constitue le *premier élément* du vertige, est une sensation de *déplacement* (*rotation*) *des objets autour de nous ou de notre propre déplacement* (*entraînement*) *par rapport aux objets environnants*.

Cette proposition n'est que l'expression brute du fait essentiel, admis par tout le monde.

Et cependant certaines définitions n'expriment pas ce fait de constatation banale.

1. Leroux, *loc., cit.* p. 146.
2. Mayet, *Traité de diagnostic médical et de sémiologie*, 1897, t. I, p. 433.
3. Hallion, *Manuel de médecine*, t. IV, 1894, p. 545.

Ainsi Grainger Stewart dit que le vertige est « le sentiment de l'instabilité de notre position dans l'espace, relativement aux objets environnants ». Le « sentiment de l'instabilité » ou le sentiment de l'équilibre menacé ou perdu est en effet un élément du vertige : nous le retrouverons. Mais ce n'est pas ce premier élément : sensation du déplacement des objets ou de soi-même.

De même, quand Hughlings Jackson définit le vertige la « conscience d'un trouble dans la coordination motrice », il ne vise que le vertige avec titubation et conscience de la titubation et le vertige peut exister au repos sans conscience d'un trouble quelconque de la coordination motrice, avec la seule conscience d'un déplacement qui n'existe réellement pas.

En un mot, Grainger Stewart et Hughlings Jackson visent exclusivement, dans leurs définitions, l'élément « trouble de l'équilibre », que nous retrouverons, tandis que le premier élément est un « trouble de l'orientation ». La distinction sera mieux comprise à la fin de notre Étude.

Plus clinique et plus complète est la définition de Weill[1] : « état dans lequel le malade a des sensations d'instabilité de son propre corps, qui lui paraît animé d'oscillations, de mouvements de déplacement rectiligne ou circulaire; dans lequel le sol paraît s'effondrer ou balancer comme la surface de la mer; qui provoque des mouvements apparents dans les objets que nous voyons et qui s'accompagne parfois de véritables mouvements de titubation ou de chute. Mais en tout cas le malade garde sa connaissance complète ».

Cette dernière assertion veut être complétée par ces mots « au début ». Car si le maintien de la connaissance est nécessaire à l'existence du vertige, la perte de connaissance peut en être la conséquence plus ou moins rapide.

Pierre Bonnier exprime très bien notre pensée quand il dit que « le caractère le plus constant » du vertige, « celui qui constitue en quelque sorte le pivot d'où s'irradient les autres troubles bulbaires mieux définis, nous apparaît comme une illusion de mouvement ou une désorientation plus ou moins complète de l'individu[2] ».

4. Voilà un premier élément constitutif du vertige bien établi. Mais ce n'est pas le seul. Et on aurait une idée bien incomplète

1. Weill, *Des vertiges* (thèse d'agrégat., 1886).
2. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 11.

et inexacte du vertige si on n'y voyait qu'une sensation fausse de déplacement.

En effet, une sensation fausse et une sensation vraie de déplacement ne diffèrent l'une de l'autre que par la réalité ou la non-existence de ce déplacement. Mais la sensation elle-même, dégagée de sa cause (fictive dans un cas, réelle dans l'autre), doit être la même. Si donc le vertige était simplement une sensation fausse de déplacement, le sujet devrait éprouver simplement ce qu'il éprouve quand il y a réellement déplacement. Or, il n'en est rien.

Le sujet qui valse ou qui est entraîné sur une escarpolette, s'il n'a pas de vertige, s'il n'a que la sensation du déplacement, n'est nullement dans un état comparable à celui d'un sujet qui a un vertige, pour cette cause ou pour une autre.

Le valseur sans vertige n'a aucune sensation pénible; il peut, comme sur l'escarpolette, n'avoir que du plaisir. La sensation de déplacement est donc ou indifférente ou dans certains cas agréable. Dans aucun cas elle n'est pénible, encore moins angoissante.

Le vertigineux, au contraire, n'est pas à son aise du tout. Jamais la sensation de ce faux déplacement ne lui est agréable; je ne crois même pas qu'elle puisse être indifférente; elle est toujours, à un degré quelconque, désagréable et pénible; très souvent elle s'accompagne d'angoisse et de terreur.

Il y a donc *dans le vertige* un élément constitutif autre que celui que nous avons déjà analysé, *il y a autre chose que la fausse sensation de déplacement.*

Pierre Bonnier a parfaitement exprimé cette pensée[1] : « Une personne non sujette au vertige pourra subir et exécuter en réalité des mouvements qui chez une autre personne provoqueraient infailliblement le vertige, l'angoisse, la peur, la nausée, le frisson, etc.; elle peut également, sans vertige, avoir l'illusion, l'hallucination, le rêve de tels mouvements. La sensation de l'instabilité de notre corps dans l'espace, ne l'avons-nous pas en courant, en sautant? Le vertige n'est donc pas la sensation de l'instabilité du corps dans l'espace, car à ce compte les gymnastes et les équilibristes, dont l'attention est si précisément fixée sur la sensation de cette instabilité, seraient en état de vertige continuel; or c'est précisément le contraire qui a lieu ».

De ce raisonnement très serré et très juste nous ne conclurons pas, avec Pierre Bonnier, que « le vertige n'est donc pas dans la sensation de l'instabilité du corps dans l'espace » : mais nous con-

1. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 10.

clurons (ce qui nous paraît plus logique) que « le vertige n'est donc pas *tout entier* dans la sensation de l'instabilité du corps dans l'espace ».

5. Donc, il y a, dans le vertige, un élément autre que la sensation fausse de déplacement. Quel est ce deuxième élément constitutif?

Pierre Bonnier, qui a très bien montré la nécessité d'un deuxième élément constitutif du vertige, semble dire que ce deuxième élément est la croyance par le sujet à la réalité du déplacement senti.

« Nous pouvons, dit-il [1], avoir des illusions objectives, voir les objets tourner ou se déplacer autour de nous, sans nous sentir pour cela désorientés et sans tomber dans l'état vertigineux. Il suffit que nous ne soyons pas dupes de l'illusion d'un de nos sens et que l'orientation subjective résiste à la déviation partielle et ne s'y laisse pas entraîner. » Les autres sens d'orientation tiennent bon, ils nous fournissent « des preuves suffisantes de notre stabilité, et nous reconnaissons l'illusion sensorielle isolée ». Si, au contraire, nos sens ne se contrôlent plus les uns par les autres, « la désorientation subjective apparaît : c'est le vertige ».

Il me paraît difficile d'admettre cette manière de voir.

Il ne suffit pas de n'être pas « dupe de l'illusion d'un de nos sens » pour n'avoir pas de vertige. Il n'y a que les délirants qui en sont dupes, qui se croient réellement menacés par la chute des poutres du plafond ou qui croient à la présence réelle d'un gouffre ou d'un précipice à côté d'eux.

Tous les vertigineux non délirants ne sont nullement dupes de leur illusion ; ils savent très bien que ni les objets ni eux-mêmes ne tournent réellement. Ils ont des preuves suffisantes de leur immobilité effective et cependant ils ont le vertige.

D'ailleurs l'illusion du mouvement, crue et admise comme réelle par le sujet, ne devrait pas avoir sur lui des conséquences différentes de celles qu'entraîne la conscience de mouvements réels (escarpolette, valse, exercices gymnastiques ou acrobatiques), et Pierre Bonnier a bien montré lui-même que cette sensation de mouvement réel ne suffit pas à donner le vertige.

Donc dans le vertige il y a un autre élément constitutif, qu'il faut rechercher.

Pour le déterminer, il suffit de préciser davantage la comparaison du valseur sans vertige et du valseur avec vertige.

1. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 59.

Le premier voit les objets se déplacer rapidement autour de soi, il se sent entraîné par un mouvement de rotation incessant, parfois sur un pavé glissant, au milieu d'obstacles à éviter. Avec cela, il cause, il est calme, tranquille, uniquement parce qu'il sent que son équilibre n'est pas menacé; il sent que son automatisme (sans son cerveau) suffit à assurer cet équilibre, quelque compliqué qu'il puisse paraître; il ne se sent nullement menacé de choir et, de fait, sans qu'il y pense (puisqu'il pense à toute autre chose), il contracte et relâche les muscles et les groupes musculaires qu'il faut contracter et relâcher pour ne pas tomber, soutenir sa danseuse, éviter les obstacles; et il a conscience que le service d'équilibre se fait très bien et très correctement. Et cette conscience, quoique un peu obscure, est suffisamment nette pour augmenter sa jouissance et en tout cas pour libérer son cerveau de toute surveillance active sur les fonctions inférieures et lui permettre même parfois de poursuivre des raisonnements suivis.

Donc, ce qui fait la tranquillité et la sécurité heureuse du valseur, c'est qu'il *sent* son équilibre assuré et assuré par ses centres automatiques, sans intervention aucune de son cerveau.

Tout différent devient le tableau quand le vertige envahit le même sujet. Les objets ne tournent pas plus vite qu'avant, et le pavé n'est pas plus glissant, mais les obstacles, dont le nombre n'a pas augmenté, lui apparaissent plus difficiles à éviter. Il ne peut pas les dédaigner, causer et penser à autre chose. Il ne tombe pas; mais il se sent constamment menacé de tomber. En tout cas, s'il ne tombe pas, c'est à force d'attention et de volonté. Alors même qu'il s'arrête, la sensation de rotation des objets continue. Il sent de plus en plus son équilibre menacé; ses efforts pour le maintenir deviennent de plus en plus pénibles; l'angoisse arrive; il sue et il a froid; il est obligé de s'accrocher à un meuble ou au bras de sa danseuse; parfois même, malgré tous les efforts concentrés de sa volonté, quoique, depuis le début du vertige, son cerveau tout entier soit exclusivement occupé à maintenir ce malheurenx équilibre, il finit par être vaincu et s'effondre.

Le caractère distinctif entre ces deux états est bien facile à dégager : sans vertige, quels que soient les déplacements du corps ou des objets, le sujet *sent* que son équilibre automatique est assuré; dans le vertige, avec les mêmes déplacements ou même sans déplacements réels, le sujet *sent que son équilibre automatique n'est plus assuré*. Il essaie de suppléer par le cerveau à l'effondrement de ses centres automatiques de l'équilibre; mais il *sent* que cette sup-

pléance elle-même est précaire ; il craint de la voir fléchir à son tour et il s'angoisse.

Voilà donc le deuxième élément constitutif de tout vertige (car ce que nous venons de dire sur un exemple s'applique à tous les vertiges) : *la sensation de la perte d'équilibre*. C'était la pensée de Lasègue[1] : « le caractère essentiel (du vertige) est la sensation de la perte de l'équilibre ».

Le vertige est donc constitué par deux sensations : *a*. une sensation de déplacement du corps par rapport aux objets environnants; *b*. une sensation de perte de l'équilibre.

Pour bien comprendre en quoi ces deux éléments constitutifs du vertige diffèrent l'un de l'autre et en quoi chacun d'eux consiste de son côté, il faut rappeler quelques *notions physiologiques sur l'orientation et l'équilibre.*

6. L'unité et l'individualité d'un appareil nerveux sont faites par sa fonction. Les groupements anatomiques obéissent aux nécessités géographiques de distribution des nerfs et ne comportent aucune unité utile. Un même système anatomique correspond à des fonctions différentes et une même fonction a ses organes épars dans plusieurs systèmes anatomiques.

La clinique, qui est au fond basée sur la physiologie pathologique, répond aux mêmes groupements que la physiologie normale elle-même.

C'est donc l'unité de la fonction qui fait l'individualité d'un appareil nerveux.

J'ai pu ainsi soutenir que, pour le physiologiste et le clinicien, il n'y a ni nerf optique (IIe paire) droit ou gauche, mais seulement des nerfs hémi-optiques[2], ni nerf oculomoteur commun (IIIe paire), mais seulement des nerfs hémioculomoteurs lévogyre et dextrogyre ; que la moelle n'a aucune unité et est formée de parties de divers appareils nerveux ; que les scissures cérébrales, ligne de séparation des lobes des anatomistes, sont au contraire en réalité de vrais centres d'union des circonvolutions[3]....

Nous verrons un peu plus loin que la VIIIe paire (auditif) n'existe

1. Lasègue. Cit. Leroux, art. cité, p. 146.
2. L'un transmettant les impressions de la moitié gauche des deux rétines, l'autre transmettant les impressions de la moitié droite des deux rétines.
3. Voir mes Leçons sur l'Anatomie clinique générale du système nerveux, recueillies (1898) et publiées par le Dr Vedel (*Leçons de clin. médic.*, t. III, 1898, p. 680).

pas non plus, n'a aucune unité et aucune individualité, étant formée du nerf sensoriel de l'ouïe (nerf cochléaire) et du nerf kinesthésique de la tête (nerf vestibulaire), c'est-à-dire de partie de deux appareils nerveux fort différents.

D'après ces principes, il est incontestable qu'il y a un *appareil nerveux spécial de l'orientation et de l'équilibre* [1].

Comme tout appareil nerveux, celui-ci comprend des voies centripètes ou afférentes, des voies centrifuges ou efférentes et des centres où s'établissent les relations entre ces deux ordres de voies et où se font les transformations d'impressions en excitations.

Les *voies centripètes* sont toutes celles qui peuvent conduire des impressions de nature à nous fixer : 1° sur l'état et la situation des diverses parties de notre corps, les unes par rapport aux autres (sens des attitudes, des positions, des mouvements...) ; 2° sur l'état et la situation de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent (sens de l'espace).

La sensation d'*orientation*, qui est la résultante de ces impressions centripètes, est donc une sensation complexe ; elle comprend : 1° l'orientation des diverses parties de notre corps, les unes par rapport aux autres : c'est le *sens des attitudes segmentaires* de Pierre Bonnier [2] ; 2° l'orientation de notre corps dans l'espace : c'est l'*orientation subjective directe* de Pierre Bonnier ; 3° l'orientation des objets environnants entre eux et par rapport à notre corps : c'est l'*orientation objective* de Pierre Bonnier [3].

Quoique « la faculté de localisation ne doive pas être confondue avec celle d'orientation [4] », il faut cependant admettre que, dans les cas qui nous occupent, l'orientation comprend à la fois l'analyse de la direction et la localisation. Car la notion de distance des objets nous est indispensable pour l'orientation pratique que nous avons en vue.

D'ailleurs Pierre Bonnier, qui a fait les réserves générales visées ci-dessus, admet que *de près* quand la vue et le toucher se contrôlent, « l'orientation et la localisation se confondent aisément ». Or,

1. « L'équilibre est une fonction absolument à part. » (Brissaud, *Leçons sur les mal. nerveuses*, t. I, 1895, p. 285.)

2. Voir Pierre Bonnier, *L'Orientation* (*Scientia, série biologique*), n° 9, 1900, et *L'Oreille*, 5 vol. de l'*Encyclop. des Aide-mémoire Léauté, sect. du Biolog.*

3. Nous ne parlons pas de l'*orientation lointaine* (pigeons voyageurs...). C'est une partie de l'orientation objective (sens du retour), qui ne nous intéresse pas ici et sur laquelle on trouvera un chapitre intéressant dans le livre cité de Pierre Bonnier sur l'*Orientation*, p. 75.

4. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 5.

ce sont là les conditions dans lesquelles nous nous orientons pratiquement pour l'équilibre.

Donc la fonction d'orientation a pour résultat de renseigner nos divers centres sur la position des diverses parties de notre corps entre elles et par rapport aux objets qui nous environnent.

Je dis « nos *divers* centres » parce que ces impressions peuvent atteindre le sensorium supérieur ou, dans d'autres cas, activer seulement des centres réflexes ou automatiques. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

Cette sensation d'orientation motive et provoque des ordres *centrifuges* qui vont influencer les contractions, les relâchements et le tonus musculaires : le résultat de l'exécution de ces ordres est l'*équilibre* : équilibre des diverses parties du corps les unes par rapport aux autres et équilibre du corps entier dans l'espace environnant. Cet équilibre, qui est une fonction, en activité constante, doit être maintenu au repos et dans les mouvements.

Il y a donc là, à vrai dire, deux fonctions différentes, qui se complètent : une *fonction centripète d'orientation* et une *fonction centrifuge d'équilibre*.

7. Une courte explication est nécessaire pour justifier ces vieux termes de fonction *centripète* ou *centrifuge*.

Tout appareil nerveux a toujours des voies centripètes et des voies centrifuges. Ainsi l'appareil de la vision a aussi des voies centrifuges et l'appareil moteur a aussi des voies centripètes. Les voies centrifuges des sens permettent et facilitent l'exercice de ces sens, les voies centripètes assurent l'harmonie dans l'exercice de la motilité.

Mais malgré cela, chaque grand appareil a une fonction finale, synthétique, définitive. Cette fonction finale est une impression sur les centres et alors la fonction est centripète ; ou bien cette fonction finale est une excitation à la périphérie et alors la fonction est centrifuge.

Ainsi les appareils nerveux des sens, quoique formés de voies centripètes et de voies centrifuges, restent des appareils à fonction finale centripète, et les appareils nerveux de la motilité et du langage, quoique formés de voies centripètes et de voies centrifuges, restent des appareils à fonction finale centrifuge.

De même, l'appareil nerveux de l'orientation ne comprend pas seulement des voies centripètes; car, pour se bien orienter, il ne suffit pas de recevoir passivement des impressions; il est bon de

remuer la tête, tourner les yeux; et pour avoir une idée complète de la position de ses membres ou de ses segments de membres, il est souvent utile de les déplacer plus ou moins.

L'appareil nerveux de l'orientation comprend donc des voies centrifuges. Mais la fonction finale est une impression sur les centres nerveux et *l'orientation reste une fonction centripète.*

Lui aussi, l'appareil nerveux de l'équilibre a des voies des deux ordres. Car pour envoyer des ordres convenables aux divers muscles, il faut que les centres reçoivent constamment des impressions précises sur l'état de la motilité. Mais la fonction finale est une excitation de la périphérie motrice et *l'équilibre reste une fonction centrifuge.*

8. Ces deux appareils nerveux, celui de l'orientation à fonction centripète et celui de l'équilibre à fonction centrifuge, forment un grand appareil nerveux spécial qui a ses voies centripètes (d'orientation), ses voies centrifuges (d'équilibre) et ses *centres.*

La fonction complexe de ce grand appareil d'équilibration peut, suivant les cas, être consciente et volontaire, ou automatique et réflexe.

Il doit donc y avoir, pour cette fonction (comme pour toutes les autres), des centres de plusieurs ordres : centres supérieurs corticaux pour les impressions conscientes d'orientation et les impulsions volontaires d'équilibre, centres automatiques et réflexes (à diverses hauteurs) pour les impressions inconscientes d'orientation et les impulsions automatiques d'équilibre.

9. Dans l'analyse physiologique de ce grand appareil nerveux, je crois qu'on n'a pas en général assez insisté sur ce double élément qui le constitue : appareil centripète d'orientation et appareil centrifuge d'équilibre.

Cette analyse incomplète se trouve en particulier chez tous ceux qui confondent l'appareil de l'orientation et de l'équilibre avec le *sens de l'espace*[1].

Ainsi Pierre Bonnier, dans sa belle étude sur le vertige, ne parle que du sens de l'espace et il donne nettement ce nom[2] « à toutes les parties de la sensibilité, tant centrales que périphériques, qui contribuent à définir l'orientation objective et l'orientation subjective ».

1. La question du sens de l'espace est plus élevée, plus complexe, plus *philosophique*; celle de l'orientation et de l'équilibre est plus simple et surtout plus *physiopathologique* (voir plus haut).

2. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 17.

Il n'y a pas d'erreur possible : il n'est question là que de « sensibilité », d' « orientation », par conséquent d'un appareil centripète ; il n'est pas du tout question de l'appareil centrifuge de l'équilibre.

Et alors quand Pierre Bonnier met le vertige dans la « Pathologie du sens de l'espace[1] », il ne peut trouver au vertige que des éléments d'orientation et, comme nous l'avons vu plus haut, il méconnaît le second élément, qui est bien toujours, lui aussi, une sensation, mais une sensation d'une fonction centrifuge.

L'appareil nerveux que nous analysons ici et dont l'étude importe à la connaissance du vertige n'est donc pas l'appareil nerveux du sens de l'espace, mais l'appareil nerveux de l'orientation et de l'équilibre[2].

10. Ces notions physiologiques préalables doivent être précisées et complétées par des *notions anatomophysiologiques*, également indispensables, sur ce grand appareil nerveux de l'équilibration.

11. Les *voies centripètes de l'orientation* sont nombreuses. Les principales sont les voies kinesthésiques et de la sensibilité tactile, l'appareil labyrinthique, les voies optiques.

Chez l'homme, l'odorat et le goût n'interviennent pas ou guère. Il n'en est pas de même chez d'autres animaux, notamment pour l'odorat.

A. Les *voies kinesthésiques* sont les voies centripètes de la motilité. Elles ont pour fonction de transmettre aux divers centres les impressions kinesthésiques (Bastian), c'est-à-dire de renseigner les neurones des divers étages sur l'état de la motilité au-dessous.

Les mots « fonction kinesthésique », « sens musculaire » (Charles Bell), « sens de l'activité musculaire » (Gerdy, Landry), « sens des attitudes » (Cherechewsky), « sens des attitudes segmentaires » (Pierre Bonnier), s'appliquent évidemment tous à la même chose, dans l'esprit de ceux qui les ont employés.

Je préfère le mot « fonction kinesthésique » comme plus général et moins compromettant comme théorie. Mais j'admets qu'on peut employer tous les autres à condition de leur donner un sens général et non un sens étymologique étroit. Ainsi je ne fais aucune difficulté

1. Pierre Bonnier, *loc. cit.*, p. 59.

2. On pourrait réserver le nom d'*équilibration* à l'ensemble de cette fonction de l'orientation et de l'équilibre.

3. Voir Pierre Bonnier, *A propos du soi-disant sens musculaire* (*Revue neurologique*, 1897, et le chap. III, p. 28, du livre cité sur l'orientation).

à employer l'expression classique de « sens musculaire », si universellement attaquée dans ces derniers temps, à la condition qu'elle exprimera une idée et un fait, mais ne gardera aucune signification étymologique et n'impliquera en rien l'origine exclusivement musculaire [1] des impressions kinesthésiques.

Cela posé, je crois que la participation des voies kinesthésiques à la transmission des impressions d'orientation ne doit faire aucun doute, quoique Brissaul se pose la question anxieusement [2].

Par les voies kinesthésiques et sensitives générales [3] les centres recueillent : la notion [4] de position des diverses parties de notre corps, l'état des muscles en contraction ou en relâchement, l'état du tonus..., l'existence, la distance, l'étendue, la forme (sens stéréognostique [5], Hoffmann), le poids, la résistance... de tous les objets environnants, à portée de notre main.

Les voies kinesthésiques et les voies sensitives générales sont distinctes puisque dans certains cas la maladie altère les unes sans toucher aux autres. Mais dans une étude comme celle-ci, on peut les décrire ensemble.

Ces voies sont constituées [6] par : les racines postérieures des nerfs rachidiens, les racines sensitives des nerfs crâniens et leurs ganglions; dans la moelle, les cordons postérieurs (faisceaux de Burdach et de Goll), la substance grise (colonne de Clarke et cornes postérieures); au bulbe, les noyaux de Goll et de Burdach, le ruban

1. Ceci n'est plus admis par personne.

2. « Le sens musculaire est-il nécessaire à la fonction de l'équilibre? C'est là, je vous l'avoue, un sujet trop grave pour que j'ose l'attaquer à fond. Je ne l'envisagerai que par le côté clinique. » (Brissaud, *Leçons sur les mal. nerv.*, t. I, 1895, p. 284).

3. Voir Henri, *Nouvelles recherches sur la localisation des sensations tactiles* (*Revue philosophique*, 1897, t. XLIII, p. 333, et *Revue générale sur le sens musculaire*, *Année psycholog.*, 1899, t. V, p. 399). — Voir aussi : Claparède, *Du sens musculaire à propos de quelques cas d'hémiataxie posthémiplégique* (Thèse de Genève, 1897). — Dans ces deux derniers travaux on trouvera une Bibliographie très complète de la question du sens musculaire et de la kinesthésie. — Voir enfin plus récemment la thèse de Mlle Klavdia Markova, Genève, 1900, *Contribution à l'étude de la perception stéréognostique*.

4. Il va sans dire que le mot *notion* n'implique pas ici une impression *consciente* dans tous les cas.

5. Avec Claparède (*Perception stéréognostique et stéréoagnosie. Année psycholog.*, 1899, t. V, p. 65) il faut dire qu'il y a une perception stéréognostique résultat complexe d'impressions sensorielles diverses (kinesthésiques, tactiles) et non un sens stéréognostique spécial. On ne peut notamment pas dire avec Raymond, *Clin. des mal. du syst. nerveux*, 1898, t. III, p. 268 : « On distingue du sens musculaire proprement dit... le sens stéréognostique, en vertu duquel nous apprécions par le toucher la forme géométrique des objets ».

6. Voir notre *Anatomie clinique des centres nerveux* (*Actualités médicales*, 1900, p. 17).

de Reil médian; le pédoncule, la partie postérieure du bras postérieur de la capsule interne, la couche optique (thalamus), le centre ovale et la région périrolandique de l'écorce cérébrale.

B. L'appareil labyrinthique de l'oreille sert à l'orientation par sa double fonction.

C'est en effet à la fois un appareil sensoriel (ouïe) et un appareil kinesthésique[1] (position et mouvements de la tête).

Par le nerf cochléaire[2] (racine postéro-externe ou branche limacéenne du nerf auditif) on a les sensations vraiment auditives qui viennent du limaçon; et ces sensations permettent de constater l'existence, la direction[3], la distance des objets sonores.

Par le nerf vestibulaire[4] (racine antéro-interne du nerf auditif) on a la notion des mouvements et des positions de la tête, par l'action de l'endolymphe sur le vestibule et les ampoules des canaux demi-circulaires.

Le nerf cochléaire, avec plusieurs neurones de relais (corps trapézoïdes et stries acoustiques, tubercules quadrijumeaux), aboutit à l'écorce de la partie moyenne des premières et deuxièmes circonvolutions temporales, probablement des deux côtés.

Le nerf vestibulaire aboutit aux noyaux de Deiters et de Bechterew, dont nous étudierons plus loin les connexions centrales.

On trouvera une instructive Revue d'anatomie comparée de cet appareil dans les publications de Pierre Bonnier[5].

C'est l'appareil labyrinthique non auditif qui apparaît le premier dans la série animale. « L'appareil cochléaire et l'audition tonale ne sont au contraire que les dernières dérivations des formations et des appropriations des appareils auriculaires et préauriculaires dans la série animale, de telle sorte que l'audition est, phylogénétiquement parlant, une annexe, extrêmement importante, des grandes fonctions auriculaires, infiniment plus anciennes[6]. »

1. « Kinesthésique » est pris ici dans le sens très général qu'il doit avoir. Il comprend toutes les impressions de nature à renseigner les centres sur les mouvements et les attitudes des diverses parties du corps.

2. Voir notre *Anatomie clinique des centres nerveux*, p. 59, et tableau II, p. 60.

3. Egger, à l'aide d'un *cas de destruction unilatérale de l'appareil vestibulaire avec conservation de l'appareil cochléaire*, Soc. de Biol., 1898 (*Revue neurol.*, 1898, p. 782), a démontré que l'orientation des sons se fait par le seul appareil cochléaire sans la notion de position de notre corps et de la tête vis-à-vis de l'horizon (*Archives de physiol.*, 1898; Anal. *in Revue neurol.*, 1899, p. 12).

4. Voir de Cyon, *Canaux semicircul. et sens de l'espace* (*Revue philos.*, 1897, t. XLIV, p. 433); *Les organes périphér. du sens de l'espace* (*Revue neurol.*, 1900, p. 500).

5. Voir notamment le chapitre IV, p. 53, de son livre sur *l'Orientation* et la 1re partie du 2e volume de son ouvrage cité sur *l'Oreille*.

6. Carazzi, *Riv. di Patol. nerv. e ment.*, 1898 (*Revue neurol.*, 1898, p. 885).

D'autre part, « la partie du nerf acoustique issue du limaçon, tout au moins, ne se développe, dit Flechsig, dans son trajet central qu'après la naissance ; de tous les nerfs sensoriels, c'est donc le dernier à se myéliniser ; aussi, ajoute Soury[1], « la fonction de l'ouïe est-elle apparue la dernière dans le développement phylogénique des différentes espèces de vertébrés ».

N'est-il pas curieux ce rapprochement intralabyrinthique de la fonction d'équilibre, une des premières qui se développent dans la série animale, et de la fonction auditive qui est au contraire des dernières à se développer.

On voit par là combien est fausse et fictive l'unité de cette VIIIe paire, que les anatomistes appellent nerf auditif. C'est au fond la réunion purement accidentelle et motivée par les nécessités géographiques de la distribution périphérique, de deux parties d'appareils complètement différents : le nerf de l'ouïe, appareil sensoriel, qui est de la famille des nerfs olfactif, hémioptique..., et le nerf de la kinesthésie céphalique, qui est d'une tout autre famille et doit plutôt être rapproché des nerfs kinesthésiques des membres.

C. L'appareil de la vision est, lui aussi, un appareil à la fois sensoriel et kinesthésique.

Par la vision, on peut juger l'existence, la forme, les dimensions, dans certains cas la distance des objets.

Par les sensations kinesthésiques[2] de l'accommodation, des mouvements et de la statique oculaires) on complète fortement ces mêmes renseignements sur les objets qui sont à la portée du regard, spécialement sur leur distance du sujet.

Les voies optiques[3] comprennent d'abord les nerfs optiques qui subissent une semi-décussation au chiasma ; le nerf hémioptique, venant de la moitié homonyme des deux rétines, est alors formé, constitue les bandelettes optiques, trouve des neurones de relais (pulvinar de la couche optique, tubercules quadrijumeaux), forme ensuite les radiations optiques de Gratiolet, le faisceau optique intracérébral et se termine dans l'écorce cérébrale de la région péricalcarine.

Les voies centripètes des oculomoteurs sont mal connues ; elles doivent faire partie du trijumeau, entrer en connexion avec les

1. Jules Soury, *loc. cit.*, p. 1513.
2. Bourdon, *Expériences sur la perception visuelle de la profondeur* (*Revue philosoph.*, 1897, t. XLIII, p. 29) ; *La sensibilité musculaire des yeux* (*Ibid.*, t. XLIV, p. 413).
3. Voir notre *Anatomie clinique des centres nerveux*, p. 35.

noyaux bulbaires des oculomoteurs et aboutir à la région périrolandique (zone inférieure) et à la région pariétale inférieure (pli courbe).

En résumé, il y a deux grandes catégories de voies centripètes pour l'orientation : α. des voies extrinsèques, transmettant les impressions venues de l'extérieur; ce sont les cinq sens et spécialement (chez l'homme) la vue, l'ouïe et le toucher; β. des voies intrinsèques, transmettant les impressions venues de l'intérieur; ce sont : l'appareil kinesthésique général, le nerf vestibulaire et les nerfs kinesthésiques de l'œil.

Certains cas pathologiques obligent à joindre à ce dernier groupe les nerfs sensitifs viscéraux comme le pneumogastrique.

Il va sans dire que dans la vie habituelle ces divers moyens d'investigation s'associent : vue et toucher, kinesthésie des yeux et de la tête..., etc.

12. Les voies centrifuges de l'équilibre sont plus faciles à indiquer : d'un mot ce sont toutes les voies centrifuges qui vont aux muscles (voies de la contraction et du relâchement volontaires et voies du tonus).

C'est d'abord le faisceau pyramidal qui va de l'écorce cérébrale (région périrolandique) aux cellules des cornes antérieures de la substance grise de la moelle, avec des connexions avec les noyaux du pont, à son passage dans la protubérance. C'est aussi le faisceau cérébelleux descendant et le faisceau de Monakow ou prépyramidal, que nous allons retrouver dans le paragraphe suivant.

13. Plus importante et plus controversée, plus difficile surtout à exposer dans une *Revue* comme celle-ci, est la question des centres d'orientation et d'équilibre, c'est-à-dire des connexions qui unissent les diverses voies centripètes entre elles et avec les voies centrifuges.

Le schéma ci-contre permettra, je pense, de suivre plus facilement cet exposé, aride mais indispensable à la conception positive de notre sujet.

Le *cervelet* [1] constitue certainement un de ces centres les moins discutés.

Cet organe est formé de deux groupes principaux de neurones :

1. Voir Thomas, *Le cervelet. Etude anatom., clinique et physiol.*, 1897 (travail du laborat. de Déjerine), et van Gehuchten, *Anatomie du système nerveux de l'homme*, 3e édit., 1900. — Voir aussi Mendelssohn, art. Cervelet, *Diction. de Physiol.* de Charles Richet, 1898.

l'écorce cérébelleuse et les noyaux centraux (noyau dentelé ou olive cérébelleuse et noyau du toit ou de Stilling). Il est en rapport par

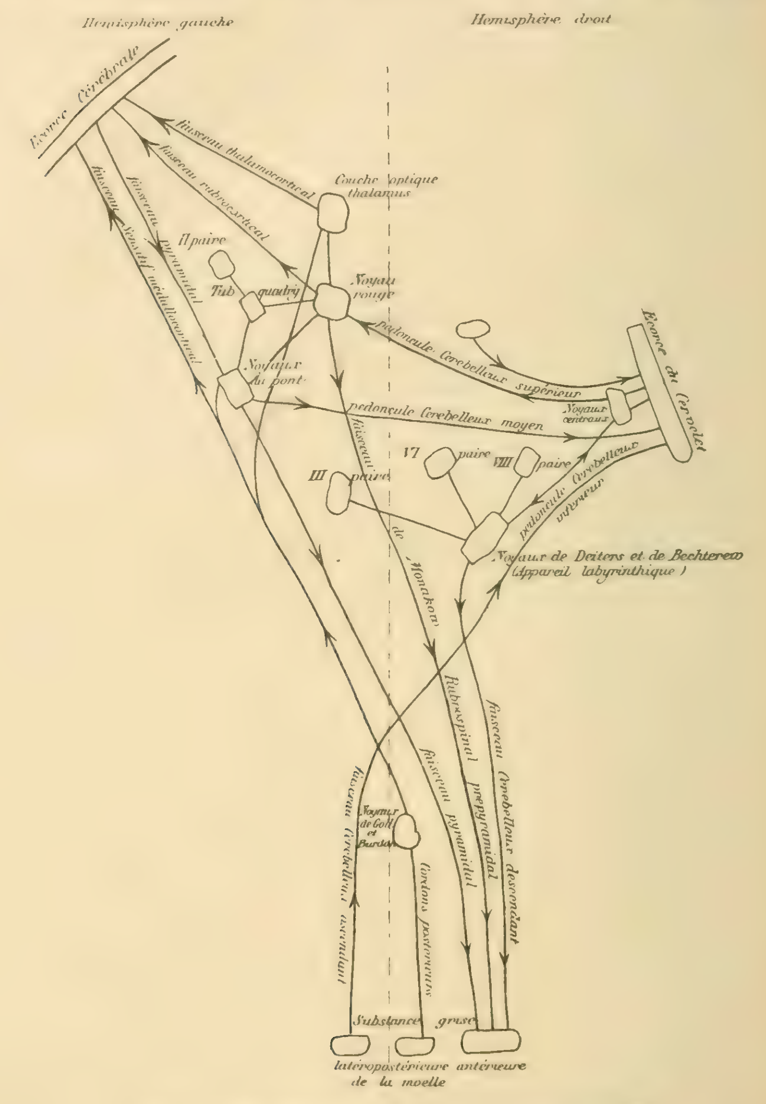


Fig. 1. — L'appareil nerveux de l'orientation et de l'équilibre.

des voies afférentes et des voies efférentes avec les diverses parties de l'appareil nerveux de l'orientation et de l'équilibre.

Par le pédoncule cérébelleux inférieur qui est surtout afférent [1] et plus spécialement par le segment externe de ce pédoncule (corps restiforme), l'écorce cérébelleuse reçoit les impressions venues par le faisceau cérébelleux ascendant de la substance grise latéro-postérieure de la moelle.

Il reçoit par là des impressions tactiles et kinesthésiques des menbres et du tronc.

C'est un faisceau croisé.

Par le pédoncule cérébelleux inférieur (segment interne) les noyaux centraux du cervelet reçoivent des noyaux de Deiters et de Bechterew les impressions labyrinthiques (VIIIe paire), auditives et kinesthésiques de la tête, et aussi les impressions oculomotrices (IIIe paire du côté opposé, VIe paire du même côté). C'est le faisceau acoustico-cérébelleux de Cajal ou faisceau cérébello-vestibulaire de Thomas.

Ce même segment interne du pédoncule cérébelleux inférieur contient aussi [2] le faisceau cérébelleux sensoriel direct d'Edinger, formé par des fibres de l'auditif (VIIIe paire), du trijumeau (Ve paire), du pneumogastrique (Xe paire) et du glossopharyngien (IXe paire).

Par le pédoncule cérébelleux moyen, l'écorce du cervelet reçoit, par l'intermédiaire des noyaux du pont du côté opposé, les incitations venues de l'écorce cérébrale. C'est ainsi que s'établissent les relations croisées entre un hémisphère cérébral et l'hémisphère cérébelleux opposé.

Les voies afférentes des impressions optiques au cervelet sont moins définitivement établies dans leur trajet.

Brissaud [3] admet des fibres optico-cérébelleuses dans le pédoncule cérébelleux supérieur. Leur existence ne paraît pas démontrée anatomiquement [4].

Pavlow décrit [5] des connexions optico-cérébelleuses plus vraisemblables.

Des fibres de la bandelette optique (IIe paire) pénètrent dans le tubercule quadrijumeau supérieur, qui est lui-même en connexion avec les noyaux du pont par le faisceau tectoprotubérantiel; ces

1. Les flèches du schéma indiquent le sens de la *plupart* des fibres du faisceau, mais non de la totalité : le plus souvent il y a dans chaque faisceau des fibres dans les deux sens, mais en proportion inégale.

2. Voir Thomas, *loc. cit.*, p. 86.

3. Brissaud, *Leç. sur les mal. nerv.*, t. I, 1895, p. 290.

4. Thomas, *loc. cit.*, p. 343.

5. Pavlow, *Quelques points concernant le rôle physiologique du tubercule quadrijumeau supérieur, du noyau rouge et de la substance réticulaire de la calotte.* (*Le Névraxe*, 1900, p. 331).

noyaux du pont communiquent eux-mêmes avec l'écorce cérébelleuse par le pédoncule cérébelleux moyen.

Le pédoncule cérébelleux supérieur, qui est surtout efférent, contient les fibres qui unissent les noyaux centraux du cervelet au noyau rouge.

Le *noyau rouge*, qui a pris beaucoup d'importance clinique dans ces derniers temps, est situé dans le mésencéphale près des tubercules quadrijumeaux [1]; c'est dans ce noyau que van Gehuchten a récemment placé le centre des réflexes tendineux (tandis que le centre des réflexes cutanés serait dans l'écorce cérébrale [2]). Ce noyau reçoit aussi des impressions optiques par le tubercule quadrijumeau supérieur et le faisceau tectobulbaire (Pavlow), et il est également en rapport avec les noyaux du pont.

De ce noyau rouge les excitations cérébelleuses peuvent suivre trois voies : *a.* aller directement à l'écorce cérébrale (faisceau rubrocortical) et redescendre à la périphérie par le faisceau pyramidal ; *b.* aller au thalamus (faisceau rubrothalamique) et de la couche optique à l'écorce cérébrale (faisceau thalamocortical), pour redescendre encore à la périphérie par le faisceau pyramidal; *c.* descendre directement par le faisceau de Monakow [3] (faisceau prépyramidal de Thomas, faisceau mésencéphalo-spinal latéral de van Gehuchten, faisceau rubrospinal de Pavlow).

Par l'une quelconque de ces trois voies, les excitations cérébelleuses aboutissent toujours aux cellules antérieures de la moelle du même côté, après un trajet en boucle dans l'hémisphère opposé.

Des noyaux centraux du cervelet et à travers les noyaux de Deiters et de Bechterew part aussi (par le pédoncule cérébelleux inférieur) le faisceau cérébelleux descendant, qui va également aux cellules antérieures de la moelle du même côté (sans le trajet en boucle dans l'hémisphère opposé).

D'après certains auteurs (Thomas)[4] le corps restiforme contiendrait aussi des fibres descendantes qui iraient dans l'olive bulbaire du côté opposé (Cajal) ou dans le noyau de Monakow (noyau externe du faisceau de Burdach) et dans le noyau du cordon latéral (noyau antérolatéral du bulbe).

1. On le voit bien sur une coupe transversale passant par le milieu des éminences antérieures des tubercules quadrijumeaux : fig. 182 de van Gehuchten, *loc. cit.*, 3e édit., t. II, p. 204.

2. Van Gehuchten, Congrès de Paris de 1900 et le *Névraxe*, 1900, t. I, p. 247.

3. Pavlow, *Le faisceau de von Monakow, faisceau mésencéphalospinal latéral ou faisceau rubrospinal* (*Le Névraxe*, 1900, p. 151).

4. Nous n'avons pas fait figurer ces voies efférentes sur notre schéma, par ce qu'elles sont contestées. Voir van Gehuchten, *loc. cit.*, p. 182.

En somme, et quoiqu'il y ait encore bien des points à éclaircir et à préciser au point de vue anatomique, il est certain que le cervelet a toutes les connexions nécessaires (afférentes et efférentes) pour centraliser les impressions d'orientation et présider à l'équilibre du corps [1].

Comme le dit Thomas, en concluant son travail, « c'est un centre réflexe de l'équilibration ».

Cette notion est confirmée par les expériences des physiologistes, qui se sont multipliées depuis Flourens [2] et sont devenues classiques, et par les observations cliniques qui ont bien mis en lumière le syndrome cérébelleux.

14. Il ne faudrait cependant pas conclure de là que le cervelet est le seul centre de l'équilibre, préside seul à cette importante fonction. C'est peut-être le plus important de ces centres; mais ce n'est pas le seul.

Ainsi l'appareil labyrinthique a, dans l'orientation et l'équilibre, un grand rôle qui est devenu classique [3] depuis les expériences et les observations de Flourens, Ménière, etc.

Le noyau rouge et les noyaux du pont, l'écorce cérébrale..., ont aussi leur part dans la direction de cette fonction complexe.

La physiologie expérimentale et la maladie dissocient la collaboration de ces divers centres et l'unité de l'appareil; de là les symptômes que l'on constate avec des lésions limitées.

Mais la solidarité de ces divers centres est telle qu'après ces destructions limitées on peut observer de curieuses suppléances [4] entre les divers centres survivants.

Ewald (1896) a d'abord démontré, chez le chien, que l'écorce cérébrale et le labyrinthe se compensent mutuellement. Les troubles résultant des destructions labyrinthiques s'atténuent progressivement et reparaissent intenses quand on détruit l'écorce cérébrale (zone périrolandique).

1. Nous verrons, plus loin, par la discussion du signe de Romberg, que le cervelet appartient plus à l'équilibre qu'à l'orientation.

2. Jules Soury, *Système nerveux central*, p. 518 et suiv.

3. Voir Jules Soury, *loc. cit.*, p. 1522. — Tout récemment Landenbach (*Journal de physiol. et de pathol. génér.*, p. 946, n° 5) a montré qu'il y a une relation directe entre le développement des canaux semicirculaires chez les oiseaux et le degré d'habileté qu'ils ont à exercer dans la coordination des mouvements nécessités par la lutte pour l'existence (*Revue neurol.*, 1900, p. 74).

4. Voir Thomas, *Etude expérimentale sur les fonctions du labyrinthe et sur les suppléances entre le labyrinthe, le cervelet et l'écorce cérébrale* (*Revue internationale de Rhinol., Otologie, Laryngol. et Phonétique expérimentale*, 1899), et Jules Soury, *loc. cit.*, p. 1523.

L'un et l'autre centres peuvent être compensés à leur tour par les sensations visuelles : l'animal privé de ses centres labyrinthiques et de son écorce cérébrale ne s'améliore pas dans une chambre obscure, tandis qu'il restaure son équilibre (au moins en partie) s'il est rendu à la lumière[1].

Lange a démontré de la même manière chez le pigeon que le labyrinthe et le cervelet se suppléent : les troubles labyrinthiques s'améliorent au point de disparaître presque entièrement; ils reparaissent par la destruction du cervelet; les troubles par lésion simultanée des labyrinthes et du cervelet n'ont aucune tendance à s'améliorer.

Par des expériences personnelles sur les chiens Thomas a confirmé ces résultats et conclut ainsi son récent travail : « En résumé, des expériences précitées nous croyons pouvoir conclure que chez le chien, le labyrinthe, le cervelet et le cerveau participent à des degrés divers au maintien de l'équilibre, et qu'ils se suppléent aussi l'un l'autre non seulement pour la conservation de l'équilibre, mais d'une façon plus générale pour la régularité et l'harmonie des mouvements[2] ».

15. Donc, et pour résumer ces notions anatomophysiologiques, l'appareil de l'équilibration a une grande unité physiologique et une grande complexité anatomique.

Notre schéma de la figure 1 résume l'ensemble des centres (cervelet, écorce cérébrale, noyau rouge, appareil labyrinthique...) et de leurs voies afférentes et efférentes : dans la vie physiologique l'équilibre est la résultante de la collaboration de tous ces divers organes.

Il y a cependant une grande distinction physiologique à faire entre ceux de ces centres qui président à l'orientation consciente et à l'équilibre volontaire et ceux qui président à l'orientation inconsciente et à l'équilibre automatique.

Quand l'orientation est perçue par la conscience et quand la volonté intervient dans l'équilibre, l'écorce cérébrale est comprise dans l'arc nerveux utilisé et actif. Quand, au contraire, l'orientation reste inconsciente et l'équilibre automatique, l'arc va directement

1. Roncali (*Il Policlin.*, 1899) vient aussi de démontrer par de nouvelles expériences l'influence de la vue sur le rétablissement de la marche chez les animaux à qui l'on a extirpé le cervelet (*Revue neurol.*, 1900, p. 180).

2. On trouvera un bon tableau de ces phénomènes de suppléance et de la reprise de la marche chez les animaux opérés dans la thèse citée de Thomas, p. 309.

des appareils sensoriels aux centres automatiques (cervelet, noyau rouge[1]...) et des centres automatiques aux cellules motrices de la moelle : l'écorce cérébrale n'intervient pas.

Dans les deux cas les centres automatiques reçoivent les impressions kinesthésiques et sensorielles et les transforment en excitations pour la contraction, le relâchement et le tonus musculaires, nécessaires à l'équilibre du corps.

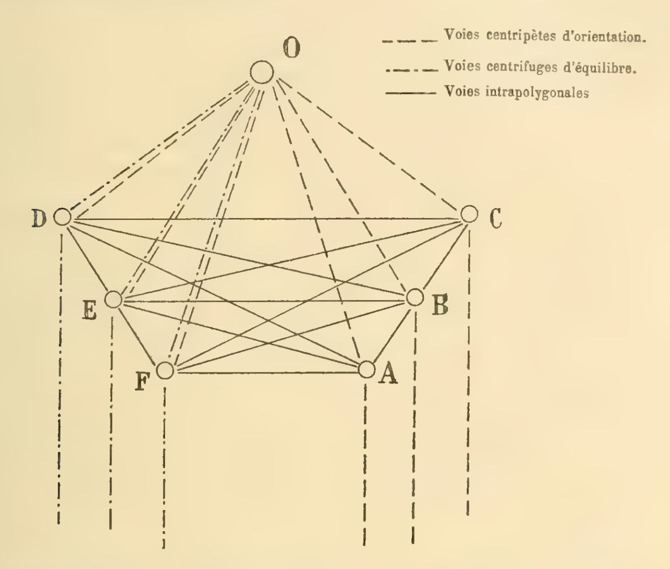


Fig. 2. — Schéma des centres automatiques et du centre O de l'appareil d'orientation et d'équilibre.

Pour exprimer tout cela simplement on peut remplacer le schéma[2] de la figure 1 par celui de la figure 2, analogue à celui que nous avons adopté[3] pour toutes les fonctions qui peuvent, suivant

1. « Le noyau rouge, dit Pavlow (*loc. cit.*, p. 338), représente un centre réflexe pour transmettre les impressions de lumière aux muscles de notre corps et pour maintenir nos muscles en une contraction constante, laquelle concourt à l'équilibre du corps sans l'intermédiaire de la volonté. »

2. On a beaucoup critiqué, dans ces derniers temps, le « petit jeu » des schémas. Le schéma est d'abord une nécessité de l'enseignement et ensuite il n'a que des avantages, à condition de vouloir simplement synthétiser et représenter des faits, établis d'autre part. Le schéma n'est pas un moyen de démonstration, mais d'exposition.

3. Voir nos leçons sur l'automatisme psychologique (psychisme inférieur; polygone cortical) à l'état physiologique et pathologique, recueillies et publiées par le Dr Vedel *in Leçons de clinique médicale*, t. III, 1898, p. 122, et *Anatomie clinique des centres nerveux*, p. 6.

les cas, être automatiques et inconscientes ou conscientes et volontaires.

Le centre O figure l'écorce cérébrale. Les centres automatiques forment un polygone ABCDEF. Ces centres polygonaux sont : le cervelet, le noyau rouge, les tubercules quadrijumeaux, les noyaux de Deiters et de Bechterew, les noyaux du pont...

Les impressions périphériques viennent en ABC et y constituent l'impression complexe de l'orientation. Si cette impression est transmise en O, elle est perçue par le sujet et devient consciente.

Les excitations nécessaires à l'équilibre partent vers la périphérie des centres polygonaux DEF. Si l'impulsion première vient de O, elle est volontaire. Si, au contraire, l'équilibre est automatique, les impressions ne dépassent pas le polygone, elles vont de ABC en DEF.

L'orientation inconsciente et l'équilibre automatique restent des fonctions polygonales. Dans l'orientation consciente et l'équilibre volontaire le centre O intervient et fait partie active de l'arc nerveux utile.

D'ailleurs, si les centres polygonaux de l'orientation ABC ne sont reliés à O que par des voies ascendantes ou centripètes, le même centre O est relié au centre de l'équilibre DEF par des voies dans les deux sens, ascendantes et descendantes, centripètes et centrifuges.

Et ainsi non seulement O peut envoyer des ordres à des centres de l'équilibre; mais aussi il est renseigné sur cet équilibre; même quand cet équilibre n'est actionné que par le polygone. Il y a là une kinesthésie supérieure qui permet à O d'avoir la sensation de son équilibre automatique.

16. Cet appareil de l'orientation et de l'équilibre dont nous connaissons sommairement l'anatomie et la physiologie a aussi sa *Pathologie*, qui complète son histoire. Car d'un côté on y trouve des applications de ce que nous venons de dire et de l'autre dans beaucoup de cas, par la méthode anatomo-clinique, on y trouve un point de départ précis et une base solide pour de nouvelles déductions physiologiques[1].

Cette pathologie comprend des maladies à lésions diffuses et des maladies à lésions systématisées.

Les maladies à lésions diffuses hémorragie, ramollissement,

1. « Il faut voir l'horloge dérangée pour distinguer les contrepoids et les rouages que nous ne remarquons pas dans l'horloge qui va bien. » (Taine, cité par Thomas, *loc. cit.*, p. 318.)

tumeurs, sclérose) peuvent frapper diverses parties de cet appareil, comme dans d'autres cas elles se localiseront ailleurs.

Il y a ensuite des maladies dont la lésion principale est spécialement et systématiquement localisée à une partie de cet appareil de l'équilibration.

Je citerai : le tabes ou ataxie locomotrice progressive (maladie de Duchenne), lésion des cordons postérieurs de la moelle; l'ataxie héréditaire ou maladie de Friedreich, lésion des cordons postérieurs du faisceau cérébelleux direct, du faisceau pyramidal croisé, de la colonne de Clarke; l'hérédoataxie cérébelleuse [1] ou maladie de Marie, atrophie du cervelet; l'otite interne et les maladies de l'appareil labyrinthique.

Enfin il y a des névroses comme la chorée, la paralysie agitante... qui paraissent aussi être plus spécialement des maladies de l'équilibration.

Dans une étude comme celle-ci nous n'avons pas à insister sur ce côté, purement médical, de la question. Du reste nous retrouverons ces maladies plus loin, quand, pour analyser la famille symptomatique du vertige, nous passerons rapidement en revue les autres signes de trouble de l'appareil nerveux d'orientation et d'équilibre.

17. Actuellement nous devons fermer cette parenthèse anatomo-physiopathologique, reprendre l'étude du vertige et appliquer à son interprétation les diverses données que nous venons de résumer sur l'appareil d'équilibration.

Nous avons d'abord dit que le vertige est une sensation, un phénomène subjectif conscient. Donc, le centre O intervient dans sa production. Ce n'est pas un symptôme purement périphérique ou polygonal. Il n'y a vertige que quand O en a conscience.

Nous avons vu ensuite que la sensation constitutive est double : il y a d'abord une sensation fausse de déplacement et une sensation d'équilibre menacé, troublé ou perdu.

Le premier de ces deux éléments est de facile interprétation.

Toute cause perturbatrice, agissant sur une partie quelconque (périphérique ou centrale) de l'appareil d'orientation, troublera cette orientation même dans le polygone et entraînera pour le centre O une sensation fausse de déplacement.

1. Paul Londe, *Hérédoataxie cérébelleuse*, Paris, 1895. Londe a bien montré dans ce travail, à côté de certaines différences, les analogies anatomo-cliniques qui rapprochent la maladie de Friedreich et l'hérédoataxie cérébelleuse. « Au point de vue clinique, dit-il (p. 158), l'une et l'autre sont surtout une maladie de l'équilibration générale. »

On comprend qu'une lésion du labyrinthe ou du cervelet, un trouble oculaire, puissent produire une sensation de fausse orientation et par suite une sensation fausse de déplacement.

Mais cela ne suffit pas pour produire le vertige. Car cette sensation de déplacement, agissant comme si le déplacement était réel, agira dans le polygone sur les centres de l'orientation et ensuite sur ceux de l'équilibre; tous ces actes automatiques se feront régulièrement et le centre O ne recevra aucune impression fâcheuse. Il risquera seulement de faire un jugement faux et d'admettre l'existence réelle de ce mouvement qu'il a senti. Mais il ne sentira aucune sensation pénible ressemblant au vertige.

A quoi donc correspond maintenant le deuxième élément constitutif du vertige : la sensation de perte d'équilibre?

Il faut, pour que ce second élément se réalise, que la fonction polygonale de l'équilibration soit troublée, ne se fasse plus normalement. Ce qui faisait la quiétude du centre O et l'empêchait de souffrir c'était le bon fonctionnement de ce polygone, qui maintenait l'équilibre avec une sensation fausse comme avec une sensation vraie. Mais si le polygone ne fonctionne plus bien, si les centres de l'équilibre ne répondent plus régulièrement aux centres de l'orientation, si l'automatisme de l'équilibration est troublé, alors le centre O s'émeut, sent ce désarroi de son polygone, sent que l'équilibre va être troublé, lutte personnellement pour le maintenir; il s'accroche, se cramponne aux objets environnants, ferme et ouvre les yeux, est angoissé, a peur de la chute... C'est le vertige.

Donc pour que le vertige se produise il faut que la fonction polygonale de l'équilibration ne soit pas dans son état normal. Dans ce cas seulement une cause agissant sur un point quelconque de l'appareil d'orientation entraînera d'abord une sensation fausse de déplacement, puis un détraquement du polygone qui repondra mal aux impressions de l'orientation et enfin une sensation en O de cette insuffisance polygonale à assurer l'équilibre, et le vertige sera constitué.

Donc, en un mot, nous arrivons à cette forme synthétique et schématique : *le vertige est un phénomène subjectif psychique, constitué par la transmission au centre O d'une double sensation : sensation fausse venant de l'appareil d'orientation et sensation de l'insuffisance du polygone à assurer l'équilibre*, le mot polygone s'appliquant ici à l'ensemble des centres automatiques de l'orientation et de l'équilibre.

Le tort de la plupart des définitions du vertige données par les auteurs est en général de ne pas souligner suffisamment ces deux

éléments constitutifs, dont la distinction et le rapprochement sont indispensables à une bonne définition physiologique du vertige et dont l'analyse est le principal but de la présente Étude.

Ainsi Guéneau de Mussy, Mayet ne visent que la sensation illusoire de déplacement; par conséquent, comme Pierre Bonnier, ils ne parlent que de notre premier élément : la sensation de fausse orientation. Pour Lasègue, Hughlings Jackson, Stephen Mackenzie, il n'y a que la sensation de la perte d'équilibre [1].

Grainger Stewart, Weill, Hallion disent sensation de l'instabilité; le mot est vague ou il ne veut dire que sensation de déséquilibre et pas sensation fausse d'orientation.

On voit qu'aucun de ces auteurs n'insiste sur la distinction des deux éléments qui sont aussi essentiels l'un que l'autre pour la constitution du vertige.

1. Hallock paraît avoir bien étudié l'équilibration et ses rapports avec le vertige dans un travail (*The Journal of nerv. a. ment. dis.*, 1898) dont je n'ai eu qu'une analyse (*Revue neurol.*, 1898, p. 760).

(*La fin prochainement.*) Dr GRASSET.

LES PRINCIPES DE LA MORALE

Le souverain bien.

I

La morale peut être définie, conformément à l'étymologie : *la science des mœurs*, ou *la science de la conduite de la vie*. Par le fait qu'il est doué de raison, l'homme est capable de réfléchir sur la valeur et la portée de ses actes, de refréner ses penchants, de les soumettre à une discipline, enfin de régler toute sa conduite en vue de la réalisation d'un idéal. Déterminer ce que peut et doit être la vie d'un être raisonnable, voilà l'objet de la morale.

Mais quel est l'idéal vers lequel doit tendre la raison de l'homme? Ici commencent les divergences entre les philosophes. Dans les diverses doctrines qui ont été proposées à ce sujet l'idéal moral est conçu de trois façons différentes, et il ne semble pas qu'il puisse y avoir une quatrième manière de le concevoir. Nous aurons donc à opter entre ces trois conceptions.

Chez les philosophes de l'antiquité on trouve une idée commune, qui fait le fond de tous leurs systèmes, quelque opposés entre eux qu'ils soient d'ailleurs. Cette idée c'est l'idée du *bien*. Pour ces philosophes le bien est une idée première et fondamentale à laquelle est suspendue toute la vie pratique, et même, à le bien prendre, toute la vie spéculative de l'homme; de sorte que l'objet auquel doit tendre la volonté morale c'est le bien, non pas un bien inférieur et relatif, mais le bien suprême, le *souverain bien*. Les scolastiques, Descartes, Spinoza, Leibniz s'inspirent des mêmes principes, bien que chez eux le mot *souverain bien* ne se retrouve plus. Kant, le premier, rompt cette tradition, et prétend qu'il existe un devoir antérieur au bien, dont le bien dérive, et qui, par conséquent, est le terme véritable de la philosophie morale. Ainsi Kant ne nie pas le bien, mais il le subordonne au devoir. Peut-être eut-il été plus logique de le nier expressément; car, si c'est le devoir qui est l'absolu, il n'est pas possible que le bien le soit également; et si le bien n'est pas l'absolu, le bien n'est rien, du moins comme nature et comme essence. Les anciens l'avaient parfaitement compris; car,

admettant le bien, ils ne parlent jamais du devoir pour en faire un absolu, et se contentent de reconnaître des *choses convenables* καθήκοντα ou κατορθώματα. Enfin certains modernes chez qui domine la tendance empiriste, et qui, par conséquent, sont foncièrement hostiles à l'idée d'absolu, rejettent à la fois le bien et le devoir, et donnent pour objet à la philosophie morale la satisfaction la plus complète possible de nos tendances; ce qui les conduit à renfermer à peu près entièrement le problème moral dans la recherche de la forme que devrait prendre l'état social pour favoriser le plus et contrarier le moins qu'il se peut l'expansion de tous nos appétits.

De ces trois doctrines celle que nous adopterons c'est celle des anciens. Nous ne pouvons pas donner ici les raisons de ce choix, parce qu'il nous faudrait pour cela traiter à peu près toutes les questions de morale, et que nous n'en sommes encore qu'à poser des préliminaires. C'est donc de l'étude que nous avons à faire de la morale elle même que résultera la justification du parti que nous prenons dès maintenant.

Cette première décision prise en entraîne une autre sur un point qui a également son importance. Nous voulons parler des rapports de la métaphysique et de la morale. Pour les modernes la morale est indépendante de la métaphysique : chez Kant elle lui sert de base; chez les philosophes empiristes elle s'en sépare tout à fait pour n'être plus qu'une partie (importante à la vérité) d'une science qui a la prétention de se constituer d'une façon entièrement *positive*, la sociologie [1]. Chez les anciens, au contraire, la morale présupposait toujours une métaphysique sur laquelle elle s'appuyait. Souvent même on ne spéculait métaphysiquement que pour établir une morale. C'est ce qui se voit très nettement, par exemple, chez les Stoïciens au temps de leur grandeur, chez les Épicuriens, plus tard chez les Chrétiens et chez les Scolastiques; chez Descartes, qui donnait pour terme à sa philosophie la médecine des corps, mais plus encore sans doute la médecine morale; enfin chez Spinoza, qui intitule *Ethique* son principal ouvrage de métaphysique et qui se propose comme objet suprême de ses recherches la béatitude. Du moment que nous adoptons la doctrine des anciens sur le souverain bien, nous ne pouvons faire autrement que de faire reposer comme eux la morale sur la métaphysique, parce que l'une des deux choses entraîne l'autre. Il est évident, en effet, que, pour déterminer quel est le souverain bien de l'homme, on a besoin de se faire

1. Notons toutefois que chez M. Spencer la morale est dans un rapport de dépendance étroite à l'égard de la cosmologie.

des conceptions sur la nature humaine et sur la nature en général, non pas des conceptions abstraites comme celles que fournit la science, moins des conceptions concrètes et expressives de l'être même des choses. Or c'est à la métaphysique qu'est réservée la connaissance de l'être.

Il est vrai que la métaphysique n'a pas le bonheur d'être une, ni définitivement établie, ce qui rend impossible la constitution d'une morale dont les principes soient indiscutables. Mais qu'y faire? Bon nombre de personnes, qui veulent à tout prix une morale bâtie sur le roc, pensent qu'il faut en revenir à Kant et fonder les croyances métaphysiques sur l'idée du devoir, puisque le devoir seul est une base spéculative solide. Ces personnes se trompent, à notre avis. La méthode de Kant peut être bonne pour ramener à des vérités essentielles telles que l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme des intelligences qui ont cessé d'y croire. Il est dur, en effet, de se dire que la justice et la responsabilité morale sont de vains mots, et plusieurs peut-être, pour n'être pas obligés de renoncer à des idées si chères à la conscience humaine, accepteront avec fermeté les doctrines métaphysiques qu'elles impliquent, et dont la raison spéculatives ne leur fournissait pas de preuves suffisantes. Mais la méthode de Kant n'est pas la méthode naturelle de la science, qui suppose une pensée libre, et qui, cherchant à comprendre la vérité, n'aime pas à se la laisser imposer à titre de *postulat*. La connexion de la métaphysique et de la morale est évidente, et personne ne la nie en dehors des purs empiristes, mais c'est la morale qui repose sur la métaphysique, et non pas la métaphysique sur la morale.

II

Le problème moral est peut-être de tous les problèmes qu'agite l'esprit humain celui qui produit parmi les hommes les divergences les plus profondes et les plus irréductibles. Les uns, considérant que l'objet essentiel de la morale c'est de constituer rationnellement la vie qui nous est donnée dans la nature et dans le temps, veulent que le moraliste, dans ses spéculations, envisage exclusivement les conditions d'où dépend le développement le plus complet possible de l'existence présente, et rejettent toute intrusion dans la philosophie morale de considérations relatives à une existence ultérieure, à laquelle la première devrait être subordonnée. Cette doctrine de pur naturalisme est celle des philosophes de l'antiquité, et celle aussi de tous ceux de nos contemporains qui s'inspirent plus ou moins des principes du positivisme. Chez les Chrétiens, auxquels

viennent se joindre les partisans de Kant, domine une tendance toute contraire. Ceux-ci cherchent dans une sphère supérieure à la nature le terme idéal de nos destinées. Aussi prétendent-ils soumettre à une législation transcendante l'exercice de notre activité naturelle, pour la diriger vers des fins qui la dépassent.

De ces deux doctrines la première paraît fondée sur la raison, la seconde répond à des aspirations spontanées et impérissables de l'âme humaine. Toutes deux, par conséquent, méritent considération. Il faut donc tâcher de les concilier, et c'est une tâche qui ne semble nullement impossible, en dépit de l'antagonisme radical qu'on peut, au premier abord, juger exister entre elles. En opposition avec le matérialisme, qui prétend constituer des vivants au moyen d'éléments bruts mécaniquement assemblés, et qui par là rejette toute transcendance dans la vie et dans les phénomènes par lesquels la vie se manifeste; en opposition aussi avec la conception vulgaire qui soumet les phénomènes vitaux à l'action d'une puissance métaphysique distincte du corps organisé, et qui par là nie l'immanence des conditions de la vie pour n'affirmer que leur transcendance, il existe une philosophie qui soutient que le principe auquel est due l'organisation d'un corps vivant c'est ce corps vivant lui-même en tant qu'il est un; ce qui sauvegarde à la fois le principe d'immanence, puisque le vivant en tant qu'il est un c'est toujours le vivant lui-même, et le principe de transcendance, puisque le vivant en tant qu'il est un est un être métaphysique que nulle expérience, nulle conception positive n'atteignent. Si, dans le domaine de la vie, l'immanence et la transcendance se rejoignent ainsi, se complètent et se supposent, pourquoi n'en serait-il pas de même en morale? Les conceptions qu'il convient de se faire de l'immanence et de la transcendance ne varient pas avec les objets auxquels on les applique. Il doit donc être possible de constituer une morale qui soit en même temps immanente comme l'entendaient les anciens, et transcendante selon le vœu des Chrétiens et des partisans du Kantisme.

Pourtant il semble que chez les partisans du Kantisme, et surtout chez les Chrétiens, l'affirmation du caractère transcendant de la morale ait une portée plus haute que la simple attribution à la morale d'un principe qui dépasse l'expérience. Ce que veulent, en réalité, les uns et les autres, c'est présenter Dieu comme la source première de toutes les lois morales, et le faire intervenir comme rémunérateur et vengeur dans le règlement suprême de nos comptes avec ces lois; en un mot, c'est donner pour couronnement à la morale la religion, et même à la religion subordonner à certains égards la morale. Il y a là une tendance qui, certainement,

peut avoir ses périls, parce que, sous l'empire d'une préoccupation de ce genre, l'immanence nécessaire de la morale court risque d'être perdue de vue. Mais, s'il est possible de concilier cette immanence, et par conséquent l'autonomie de la volonté humaine, avec l'idée de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, cette tendance est en soi légitime, et il importe de lui donner satisfaction. Or la conciliation en question est possible. En effet, ce qu'il y a de transcendant dans la nature du vivant c'est ce qui le fait vivre, et par conséquent c'est son âme. Mais l'âme du vivant n'est une que par rapport au corps qu'elle anime. C'est une unité relative, ce n'est pas l'unité absolue, puisque les vivants sont multiples. Cependant c'est l'unité absolue que cherche la pensée : nulle unité relative n'est un terme où elle puisse s'arrêter. Il faut donc que la pensée, après avoir ramené la multiplicité du corps à cette unité relative qui est l'âme, poursuivant sa marche toujours dans le même sens, et achevant son œuvre de concentration, ramène ce qu'il reste de multiplicité dans l'âme elle-même à l'unité absolue qui est Dieu. C'est pour cela que Dieu est, comme nous l'avons dit ailleurs, en quelque sorte *l'âme de nos âmes*, le fond mystérieux et suprême de tout notre être, « plus intime à nous que nous ne le sommes nous-mêmes [1] ». Ainsi ce n'est pas sortir de soi que de chercher Dieu, c'est au contraire y rentrer. La méthode d'immanence, bien loin de séparer l'homme de Dieu, comme tant de gens le supposent, lui donne au contraire comme fond ultime l'être divin, et comme idéal suprême la vie divine. Il est donc certain que, si nous réussissons à découvrir les vrais principes desquels dépend l'organisation parfaite de la vie présente de l'homme, nous aurons du même coup trouvé les véritables rapports qui rattachent l'homme à Dieu ; et par là la méthode d'immanence et la méthode de transcendance seront réconciliées, ce qui nous dispensera de prendre parti pour l'une ou pour l'autre.

III

Le problème fondamental en morale c'est, avons-nous dit, le problème du *souverain bien*.

Du moment qu'on est décidé à ne pas sortir de l'ordre de la nature, c'est-à-dire à considérer la vie présente comme ayant une valeur propre, — et tel est bien le sens des déclarations qui précèdent — le souverain bien ne peut être que la perfection naturelle la plus haute

1. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, Conclusion*. Cf. Saint Paul, le discours devant l'Aréopage.

impliquant d'une manière nécessaire le plus haut degré de félicité. Qu'est-ce donc que la perfection naturelle?

Réaliser la perfection c'est réaliser l'être à son plus haut degré possible. Or l'être c'est l'action. Mais l'action chez les êtres créés n'est pas une, elle se détaille au contraire en une multiplicité presque indéfinie de fonctions. Pour se faire une existence aussi pleine et aussi parfaite que possible, l'être doit évidemment exercer non pas une seule de ses fonctions, ni quelques-unes, mais toutes, puisque des fonctions qu'il pourrait sans dommage pour lui-même n'exercer pas ne seraient pas de vraies fonctions. L'action qui tend à la réalisation en nous de la perfection et du souverain bien, c'est donc celle qui constitue un exercice de la fonction tel que par cet exercice les autres fonctions, loin d'être entravées, se trouvent aidées et favorisées au contraire; et la perfection de l'être consiste en ce que toutes ses actions répondent à cette condition, c'est-à-dire que les fonctions chez lui s'exercent en parfaite harmonie les unes avec les autres. Ainsi la perfection est d'abord un accord de l'être avec lui-même. Mais cet accord suppose une harmonie de l'être avec son milieu, parce que, dans un milieu qui ne lui serait adapté en rien, la coordination des fonctions, et par conséquent l'être même ne pourraient subsister. Par exemple, pour ce qui concerne la vie physique, il est clair, que le corps organisé, au sein d'une nature étrangère à tout finalisme, périrait immédiatement sous l'action brutale des lois physico-chimiques. Pour la vie morale, qui n'est qu'un prolongement et un perfectionnement de la vie physique, puisque les fonctions psychologiques et les physiologiques s'impliquent, se correspondent, se pénètrent intimement, pour la vie morale, disons-nous, il en est de même. Sans doute cette adaptation du vivant à son milieu est loin d'être parfaite, puisque tant d'accidents viennent troubler et souvent détruire la vie. Elle est pourtant réelle, puisque, après tout, la vie se crée et se maintient chez un si grand nombre d'individus. Pour ce qui concerne la vie morale, l'harmonie est peut-être moins parfaite encore, ou du moins elle s'établit moins spontanément. Il y a plus d'efforts à faire pour vivre conformément au vœu de la nature dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. Mais c'est justement pour faire ces efforts que la raison et la volonté nous ont été données, et c'est justement parce qu'ils doivent être faits qu'il existe une morale. En somme, malgré les réserves qui viennent d'être indiquées, on peut dire avec les Stoïciens que la moralité consiste à « *vivre d'accord avec soi-même et avec la nature universelle* ».

Être d'accord avec soi-même, c'est-à-dire être un de cette unité de coordination qui est la seule forme possible de l'unité pour tout

ce qui vit dans le temps et dans l'espace; être d'accord avec la nature, c'est-à-dire être en connexion avec tout ce qui existe, être intimement uni au tout des phénomènes et y puiser sa vie, voilà les deux conditions — deux conditions qui n'en font qu'une, mais nous n'avons pas ici à traiter cette question — de l'existence absolue et, par conséquent, de l'existence véritable. Le terme suprême de la vie morale, telle qu'il faut la comprendre à notre avis, c'est donc l'absolu même. Il n'y a pas lieu du reste de s'en étonner, puisque chercher le *souverain bien* c'est, évidemment, chercher l'absolu. Mais il est des philosophes à qui le relatif suffit, dans l'ordre moral comme dans tout autre ordre, et qui ne croient même pas à la possibilité d'en sortir : ce sont les empiristes.

Nous avons à voir comment ces philosophes prétendent organiser la vie humaine. Si nous réussissons à démontrer l'inanité de leur tentative, nous aurons établi l'erreur de leur principe, et par là même la vérité du nôtre.

IV

Le seul bien, ou, pour parler plus exactement, la seule chose présentant l'apparence du bien que nous révèle l'expérience c'est le plaisir. C'est donc naturellement, et même nécessairement, du plaisir que les empiristes devaient faire l'objet suprême auquel doit tendre l'activité réfléchie de l'homme. Mais rechercher le plaisir pour lui-même c'est lui subordonner la fonction, que l'on exercera uniquement en vue du maximum de jouissance à atteindre, et sans égard au trouble que l'on peut porter par là dans l'exercice de toutes les autres fonctions. C'est bien ainsi du reste que l'entendait Aristippe, le seul philosophe peut-être qui ait proposé dans toute sa pureté la doctrine du plaisir. Aristippe, convaincu que le bonheur de l'homme dépend de la fortune beaucoup plus que de la raison et de la sagesse, prétendait que le mieux qu'il y ait à faire est de jouir, sans autre règle que la fantaisie, sans considération de rien que la satisfaction du moment, de tous les plaisirs que les hasards de la vie peuvent mettre sur notre route. Mais la fragilité de cette thèse saute aux yeux; car il est évident que toutes les fonctions, contrariées au profit d'une seule, feront payer par la souffrance le tort qu'on leur a fait. C'est ainsi que les plaisirs d'un moment que se donnent l'ivrogne, le débauché, le prodigue, leur coûtent un prix effroyable, puisqu'ils les privent d'une multitude de satisfactions plus réelles, et qu'ils engendrent des douleurs qui les surpassent infiniment en étendue. Il était donc impossible de s'en tenir à la doctrine pure et simple du plaisir. Aussi les

moralistes de l'école empirique reconnurent-ils de bonne heure la nécessité de faire à la prévision et au calcul une part dans le gouvernement de la vie humaine, et voulurent-ils que le sage, au lieu de rechercher le plaisir immédiat, s'appliquât aux actions qui peuvent lui procurer la plus grande somme de plaisirs possible à répartir sur la vie entière : c'est-à-dire qu'à la morale du plaisir ils substituèrent celle de l'*intérêt* ou de l'*utilité*.

Cette doctrine de l'utilité est un compromis singulièrement inconséquent entre les deux doctrines extrêmes, celle que nous-même avons soutenue, qui est une doctrine de cohésion et d'unité, et celle d'Aristippe, qui est au contraire une doctrine de diversité et de dissolution. Les utilitaires veulent

Épargner les plaisirs pour les multiplier;

c'est-à-dire qu'ils reconnaissent la solidarité des fonctions et la nécessité de ne jamais sacrifier les unes aux autres. Mais jusqu'où poussent-ils cette reconnaissance? La solidarité s'étend-elle, à leur avis, à toutes les fonctions sans exception, ou seulement à quelques-unes? Est-ce une solidarité entière et absolue, ou seulement une solidarité relative, par conséquent une solidarité telle que l'exercice d'une fonction intéresserait toutes les autres jusqu'à un certain point, mais jusqu'à un certain point seulement ; de sorte que pour le surplus la fonction pourrait se considérer comme indépendante et maîtresse d'elle même? Si l'on se prononce pour la solidarité relative et limitée, c'est une contradiction manifeste; car alors on nie l'unité de l'être, que pourtant on reconnaît puisqu'on croit à la nécessité de tenir compte de la corrélation des fonctions. De plus, au lieu de dépasser le point de vue d'Aristippe comme on le prétendait, on y revient, car il est clair qu'il n'existe nulle différence essentielle entre une doctrine morale qui laisse les fonctions complètement isolées, et une autre qui les groupe pour les associer en nombre restreint. Si, au contraire, on se prononce pour la solidarité universelle et entière, c'est à nos principes que l'on se range; et alors il ne faut plus parler de recherche du plaisir, ni du plaisir immédiat d'Aristippe, ni du plaisir maximum des utilitaires, par la raison que celui qui agit en vue de l'harmonie des fonctions et du bien de l'être tout entier conditionne son acte conformément à ce but, sans considération aucune du plaisir qu'il en peut retirer.

La même discussion peut être reprise d'un autre point de vue. Laissons la considération des fonctions et de leur harmonie, dont les utilitaires ne se sont jamais beaucoup préoccupés, et voyons comment ils ont essayé de résoudre la question des rapports des indi-

vidus entre eux. Cette étude va nous permettre de constater une seconde fois leur impuissance à établir une doctrine intermédiaire entre celle d'Aristippe et la nôtre. Nous constaterons en même temps les efforts qu'ils font pour rejoindre cette dernière dans l'idée d'un accord universel des êtres, efforts condamnés à échouer par le vice de leur principe.

Il s'agit, dans l'utilitarisme, de substituer à la recherche du plaisir immédiat celle de l'intérêt bien entendu. Mais quel intérêt chercherons-nous? Sera-ce le nôtre, sans rien de plus? Épicure en jugeait ainsi. C'était retomber dans la faute que lui-même avait condamnée chez Aristippe; car, si c'est folie de sacrifier au plaisir d'un instant le bonheur de sa vie entière, c'est que les fonctions de l'individu sont solidaires. Mais, s'il y a solidarité entre les fonctions de l'individu, il y a entre les individus mêmes une solidarité pareille. Il est évident, en effet, que la vie de chaque homme plonge par des racines qui s'étendent à l'infini dans la vie universelle, et surtout dans la vie générale de l'humanité. Donc le bien de tous les autres hommes, et même de tous les autres êtres, c'est-à-dire leur intérêt, — puisque dans la doctrine utilitaire l'intérêt et le bien ne font qu'un — ne peut nous être indifférent. Si nous voulons ne tenir aucun compte de cet intérêt qui n'est pas le nôtre, nous travaillons contre notre intérêt bien entendu, et nous nous trahissons nous-mêmes. Ainsi, de même qu'il faut au nom des principes utilitaires condamner l'*égoïsme* des fonctions particulières et proclamer la nécessité d'un *altruisme* par où chacune d'elles se subordonne à toutes les autres, afin que dans le vivant règnent l'unité, l'harmonie et le bonheur, il faut, au nom des mêmes principes, condamner aussi l'*égoïsme* de l'intérêt propre, et reconnaître que chacun de nous doit chercher son bien non pas dans un intérêt personnel qui serait exclusif, mais dans l'intérêt général.

Mais qu'est-ce que l'intérêt général? Est-ce celui de nos amis et de nos proches? Les philosophes utilitaires ont paru souvent l'entendre ainsi. Il y a là une confusion d'idées tout à fait étrange. Voici, je suppose, un homme qui se dévoue pour un ami. Qu'est-ce à dire, sinon que cet homme substitue dans sa pensée et dans ses soins à sa personnalité propre la personnalité de son ami; qu'il fait pour son ami tout ce qu'il ferait, et plus peut-être qu'il ne ferait pour lui-même, si lui-même se trouvait dans une nécessité pareille? Que cet homme soit désintéressé, on ne le contestera pas; mais peut-on dire qu'il travaille en vue de l'intérêt général? Pourrait-on même le dire au cas où la bienveillance de cet homme envers les humains serait universelle, de sorte qu'il fût disposé à obliger le premier

venu tout aussi bien que son ami le plus cher, et sans même donner à ce dernier la préférence, de peur d'un retour à l'égoïsme ? Évidemment non, et la doctrine qui prescrit de pareils dévouements ne peut sans impropriété être appelée une doctrine d'intérêt général. La doctrine du désintéressement ainsi compris et celle de l'intérêt général sont même si peu identiques qu'elles s'excluent l'une l'autre; car il est clair que chercher l'intérêt général c'est subordonner la considération de notre intérêt personnel, et celle de l'intérêt d'autrui tout autant que du nôtre, à un intérêt supérieur qui dépasse tous les individus et toutes les collectivités d'individus, si étendues qu'elles puissent être.

Ainsi l'intérêt général n'est pas celui des amis et des proches. Ce n'est pas même celui de la patrie; car l'intérêt de la patrie est encore un intérêt particulier. Mais l'humanité totale n'est-elle pas un terme auquel on puisse se tenir; de sorte que par le mot *intérêt général* il convienne d'entendre l'intérêt de la collectivité des êtres humains de tous les temps et de tous les pays? Les utilitaires l'ont prétendu quelquefois, et c'est surtout la pensée des positivistes. Mais faire comme le voulait Auguste Comte, de l'humanité le *Grand Être* auquel doivent appartenir toute notre vie et toutes nos actions est chose impossible; car, si grand être qu'elle soit, l'humanité n'est pourtant pas tout l'être. Au delà de l'humanité il y a la nature universelle qui l'enveloppe et qui la dépasse. Que l'homme soit au sommet de la création, et que par là la création entière lui soit subordonnée, nous en sommes d'accord. Mais pourtant, si l'homme l'emporte sur tous les autres êtres par l'excellence de sa nature, personne ne peut dire que tous les autres êtres pris ensemble ne l'emportent pas sur l'humanité par la masse infinie qu'ils forment; de sorte que l'humanité même n'est pas plus autorisée que l'individu à se considérer elle-même comme la fin suprême de l'activité de tous ses membres. D'ailleurs l'humanité ne vit point en soi et par soi; elle vit par la nature universelle dont elle est partie intégrante. Comment donc pourrait-elle subsister si elle tentait de se faire au sein de cette nature une destinée autonome, et si, pour chercher la réalisation de fins qui lui fussent propres, elle tendait à détruire le fondement sur lequel elle-même repose?

Voici donc l'utilitaire condamné par ses propres principes à associer dans sa pensée à son intérêt propre l'intérêt, non seulement de tous les autres hommes, mais encore de tous les êtres de la création, et à n'agir jamais que d'une manière qui concilie ces deux intérêts. Mais comment ne pas voir que c'est là une tâche impos-

sible à remplir? La collectivité des êtres n'a pas d'intérêts en tant que collectivité, car l'intérêt est le fait des individus non des groupes. Si donc cette proposition qu'il faut travailler en vue de l'intérêt général a un sens, la seule chose qu'elle puisse signifier c'est que nous devons, en agissant, avoir égard aux intérêts particuliers de tous les êtres de la nature, ce qui est une impossibilité manifeste. Mettre d'accord deux intérêts est déjà souvent difficile. Que sera-ce quand il en faudra mettre d'accord une infinité? Et d'ailleurs on sait qu'aucun processus dans le fini ne peut atteindre l'infini. Quand l'utilitaire aura fait entrer en ligne de compte les intérêts d'un aussi grand nombre d'individus qu'on voudra l'imaginer, il en restera toujours une infinité d'autres qu'il aura négligés, et qu'il froissera par conséquent. Quoiqu'il fasse il lui est donc impossible de sortir de l'égoïsme, égoïsme à un seul ou égoïsme à plusieurs.

Il est aisé de comprendre d'ailleurs qu'il y a une incompatibilité radicale entre l'idée d'intérêt et celle d'universalité. Qui dit intérêt dit nécessairement quelque chose d'individuel et de fermé, qui s'oppose à autre chose, et qui, par conséquent, ne peut s'universaliser. Mais alors, dira-t-on, qu'est-ce qui pousse les utilitaires à chercher l'universel si antipathique au principe même de leur doctrine? En fait, ils ne le cherchent pas, sans doute parce qu'ils ont le sentiment qu'ils ne peuvent l'atteindre. C'est pourquoi on les voit s'arrêter à des moyens termes, les hommes en général ou l'humanité dans son ensemble. Mais la logique de leur système les pousse plus loin qu'ils ne veulent, qu'ils ne peuvent aller, et par là met en évidence le vice radical de leurs conceptions. C'est que l'abstraction, qui suffit à la science, ne saurait suffire à la morale. La morale a pour objet l'action, par conséquent l'être. C'est la vie effective, et même la vie la plus pleine et la plus parfaite possible, dont elle recherche les conditions. Or il n'y a de vie effective que dans l'union intime de l'individu avec l'universel.

Il résulte de ce que nous venons de dire que la doctrine de l'utilité est impossible à constituer rationnellement, et que, si elle garde une apparence de vie, ce n'est que grâce à l'imprécision des formules dont elle s'enveloppe. Mais il est un autre reproche qu'on peut lui faire, et qui n'est presque pas moins grave. Il est un problème d'importance capitale que les philosophes utilitaires sont tenus de résoudre, puisqu'ils le posent, et que leur doctrine tout entière semble n'avoir pour objet que d'en donner la solution : nous voulons parler du problème de la conciliation à établir entre l'intérêt personnel et l'intérêt des autres, entre l'amour de soi et l'amour

d'autrui. On va voir, en examinant la question, que ce problème reste pour eux tout à fait insoluble.

Il n'existe que deux manières de comprendre les rapports de l'*égoïsme* et de l'*altruisme* : identifier l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, ou bien au contraire les opposer entre eux. La première thèse, qui est celle de Bentham, ne suppose aucun sacrifice de l'un des deux intérêts à l'autre, et repousse, par conséquent, toute idée de désintéressement; la seconde, qui est celle de Stuart Mill, implique, au contraire, un abandon complet de son intérêt fait par l'individu au profit de la société ; c'est donc essentiellement une doctrine d'abnégation et de dévouement.

Bentham, disons-nous, n'admet pas l'idée que nous puissions sacrifier notre intérêt propre à l'intérêt d'autrui, idée qu'il qualifie d'*ascétisme absurde.* Mais un tel sacrifice n'est nullement nécessaire, selon lui, pour faire de nous des êtres sociables. Quel est le premier de nos intérêts, et celui qui domine tous les autres? C'est que la société humaine subsiste et prospère, puisqu'elle est pour nous la condition de tous les biens. Donc nous n'avons jamais intérêt à commettre une action qui tende à la destruction de la société. C'est-à-dire que, notre intérêt personnel bien compris et l'intérêt social étant identiques, il n'y a point de concessions ni de compromis à exiger de l'un en faveur de l'autre. L'altruisme et l'égoïsme s'accordent parfaitement, puisque être altruiste et être égoïste intelligemment c'est la même chose.

La faiblesse de cette thèse est évidente. Les intérêts des hommes sont harmoniques entre eux, dit Bentham. Sans doute, en ce sens que les membres d'une association ont toujours intérêt à ce que cette association prospère; mais cela n'empêche pas ces mêmes membres d'être ennemis les uns des autres en tant que chacun d'eux a intérêt à accaparer pour soi seul les profits de l'action commune. Le plus grand intérêt de chaque individu, dit Bentham, est que la société humaine subsiste. C'est vrai, mais une atteinte très faible donnée à un intérêt considérable comme celui-là peut ne constituer pour l'individu qu'un dommage insignifiant, et qui ne balance nullement l'avantage que son action lui procurera par ailleurs. Par exemple, supposons qu'un homme trouve dans une forêt un trésor dont le propriétaire soit inconnu. Si cet homme s'approprie le trésor qui ne lui appartient pas, il est clair que l'atteinte qu'il porte à l'ordre social est extrêmement faible; et il ne court pas même le danger du scandale, puisque lui seul a connaissance de son action. L'inconvénient qu'il y a pour lui à faire tort à la société par cette prise de possession est donc loin de compenser les immenses avan-

tages personnels qu'il en retire. Par conséquent, son intérêt bien entendu lui commande d'être injuste. On voit que ce n'est pas à Bentham qu'il faut demander le moyen de concilier la recherche de l'intérêt propre avec le respect de l'intérêt d'autrui.

Pour Bentham l'altruisme consistait à être juste et bienveillant envers les hommes, en vue, soit des plaisirs de sentiment, soit des avantages positifs que peuvent procurer la justice et la bienveillance. Stuart Mill l'entend autrement. Pour lui l'altruisme, consiste à travailler pour ceux qui nous entourent, pour nos amis, pour nos proches, aussi volontiers que pour nous-mêmes; à regarder leurs intérêts du même œil que les nôtres. La *règle d'or* de la moralité est le précepte évangélique : « Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes ». Stuart Mill, par conséquent, est pour le désintéressement, même absolu, puisque c'est être absolument désintéressé que de ne se préférer en rien soi-même aux autres.

Cette conception, comme celle de Bentham, est purement chimérique. Est-il vrai que nous puissions ne nous aimer nous-mêmes qu'à la manière dont nous aimons autrui? Et, à supposer que ce fût possible, serait-ce désirable? Il ne le semble pas, attendu que la vie sociale est fondée sur la disposition de chaque individu à poursuivre son intérêt personnel autant et plus que sur les sentiments de bienveillance qui nous font avoir égard aux intérêts d'autrui. Supposez que l'égoïsme pur soit la loi fondamentale de la nature humaine, comme le prétendait Hobbes, il restera un moyen de contenir ses excès, la contrainte. Mais que, l'égoïsme disparaissant de la surface de la terre, l'altruisme prenne sa place, c'est le ressort le plus essentiel de la vie individuelle et de la vie sociale tout à la fois qui se trouve brisé.

Dira-t-on que nous faisons là une supposition excessive; qu'il ne s'agit pas de déraciner entièrement l'égoïsme, mais de le tempérer par un sentiment contraire? C'est qu'alors on croit à la possibilité de concilier des intérêts différents. Mais c'est là une illusion, l'illusion-mère, peut-être, de tout le système utilitaire. Ce qui est vrai c'est que des intérêts multiples peuvent se satisfaire d'un seul et même objet : par exemple, la hausse d'une marchandise profite à la fois à tous les spéculateurs qui en sont abondamment pourvus au moment où elle se produit. Faut-il conclure de là à la possibilité, pour un homme qui n'a en vue que l'intérêt, de chercher à la fois le sien et celui d'autrui? Non, car si un spéculateur pousse à la hausse qui doit l'enrichir en même temps que son voisin, c'est généralement pour lui, non pour son voisin qu'il travaille : c'est donc la seule considération de son intérêt propre qui le meut. Et si, s'ou-

bliant lui-même, c'est pour enrichir son voisin qu'il agit, il est en cela parfaitement désintéressé et pas du tout égoïste. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas conciliation des deux intérêts. Si, enfin, l'intérêt de son voisin étant que la hausse n'ait pas lieu, il la produit jusqu'à un certain niveau, et l'arrête là pour ne pas ruiner tout à fait l'autre, il est purement égoïste en tant qu'il fait la hausse, puisqu'alors il travaille pour lui-même, et purement désintéressé en tant qu'il la limite, puisqu'alors il travaille contre lui-même. Ici donc encore il y a sacrifice de l'intérêt personnel à l'intérêt d'autrui, ou de l'intérêt d'autrui à l'intérêt personnel, peut-être les deux à la fois, mais aucune identification, aucune conciliation même des deux intérêts.

Et cela se comprend. Qu'est-ce que l'intérêt, sinon l'individu se mettant lui-même à part de l'universalité des êtres, s'affirmant en soi, et voulant être pour soi? Mais dans un tel vouloir il n'entre aucune préoccupation de favoriser, ou seulement de ménager chez autrui un vouloir semblable. Les intérêts sont donc fermés et indifférents les uns aux autres. Il y a plus, ils sont hostiles; parce que, en vertu de la connexion fondamentale de chaque existence particulière avec le tout, l'individu ne peut se constituer comme être qu'à la condition de faire converger vers soi toutes les puissances de la nature universelle et, par conséquent, de froisser les prétentions pareilles de tous ses semblables à l'autonomie. Tout ce qu'un autre fait pour lui, et non pas pour moi, me blesse. Une promenade faite à vingt lieues d'ici pour son agrément par un homme qui m'est inconnu est pour moi un préjudice; car cet acte introduit dans le monde quelque chose qui tend à orienter la nature entière vers la constitution d'une individualité qui, n'étant pas la mienne, nuit à la mienne, puisque c'est une résistance à l'effort que je fais perpétuellement pour m'assujettir toutes choses. Sans doute l'insignifiance du tort qui nous est causé, l'ignorance profonde où nous sommes de ce qu'il y a de contraire à notre intérêt dans ce qui sert l'intérêt d'autrui, et enfin notre impuissance absolue à nous opposer efficacement à tout ce que les autres font pour eux-mêmes, sont cause qu'en fait nous regardons d'un œil indifférent une multitude d'actions dont, manifestement, notre bonheur n'est pas la fin. Il n'en est pas moins vrai que toutes ces actions, en réalité, portent contre nous quelles que soient les intentions de leurs auteurs. Nous disions tout à l'heure qu'il y a des phénomènes qui peuvent servir à la fois les intérêts d'une multitude de personnes, la hausse des blés par exemple. Mais la hausse des blés n'est pas un vrai phénomène; c'est un concept général et abstrait comme le concept *chêne* ou le concept

beauté. Les vrais phénomènes ce sont les actions qu'exercent effectivement dans le monde les êtres doués de spontanéité. Or ces actions sont particulières, et, par conséquent, elles ne peuvent tendre qu'au bien d'un unique individu, jamais de plusieurs.

Ainsi, entre le plus pur égoïsme et l'absolu désintéressement il n'y a pas de moyen terme. Il faut donc choisir entre les deux, et le choix est impossible, puisqu'ils sont également inadmissibles. Prétendra-t-on qu'il faut leur donner satisfaction à l'un et à l'autre en les faisant alterner? La solution est bizarre. Nous serions égoïstes ici, généreux là; pourquoi? La seule raison qu'on entrevoie comme capable de motiver un choix de notre part c'est l'importance des intérêts en jeu. Stuart Mill veut que nous mettions sur un pied d'égalité parfaite l'intérêt d'autrui et le nôtre. Cela signifie, apparemment, que, lorsque nos intérêts l'emporteront en étendue, nous devrons les préférer à ceux d'autrui; et qu'inversement, lorsque les intérêts d'autrui seront plus considérables, nous devrons leur sacrifier les nôtres. Mais, d'abord, comment apprécier l'étendue des intérêts, qui sont choses si subjectives? Ce qui fait pour nous la valeur des objets c'est le besoin que nous en avons, et ce qui mesure le besoin c'est le désir de posséder et de jouir. Mais le désir n'est pas une chose dont l'intensité puisse se justifier par des raisons objectives. Donc le jugement par lequel on prononce que tel intérêt est en soi plus considérable, et mérite de l'emporter sur tel autre, ne peut avoir aucun fondement rationnel, et n'est qu'un pur caprice. Dans ces conditions, la vie n'étant, à s'en tenir au point de vue utilitaire, qu'un conflit de désirs contraires, il est clair que, pour moi, la seule règle de conduite que la raison puisse approuver c'est de préférer toujours au désir d'autrui le mien; puisque, tous les désirs se valant au point de vue rationnel, du moins en tant que désirs, celui-ci jouit par rapport à moi d'un avantage qui lui est propre, l'avantage précisément d'être le mien.

Mais il y a dans le système une difficulté plus radicale encore que l'impossibilité de faire entre les intérêts contraires un partage quelque peu justifiable aux yeux de la raison. Nous venons de montrer que, l'égoïsme et le désintéressement étant incompatibles, tout acte de désintéressement implique un sacrifice de soi sans compensation aucune, un renoncement absolu à l'être propre. Or l'idée d'un tel renoncement est absurde, ainsi que le soutenait Bentham. Contre une idée pareille la nature et la raison protestent également; car enfin, s'il y a en nous un vouloir fondamental, duquel tout vient et auquel tout se rattache, c'est assurément le vouloir être.

A cela, il est vrai, Stuart Mill répond qu'il y a en nous des penchants altruistes ; que la satisfaction de ces penchants nous procure des jouissances tout comme celle des penchants égoïstes ; et qu'enfin, si nous trouvons plus de plaisir à être utiles aux autres qu'à nous mêmes, nous ne sacrifions rien en nous dévouant à autrui, puisqu'en nous dévouant nous faisons précisément ce qui nous est le plus agréable. Mais il resterait à savoir ce que valent intrinsèquement ces penchants altruistes dont on nous parle. — Ils sont bons, dira Stuart Mill, puisqu'ils sont utiles, et que même sans eux la vie en société serait impossible. — Nous répondons : Ils sont absurdes, s'il est vrai que le désintéressement absolu est absurde, et ce dernier point n'est pas contestable. Comment édifier une morale sur des sentiments que la raison désavoue, et dont elle démontre l'inanité?

Ainsi le problème de la conciliation nécessaire à établir entre l'égoïsme et l'altruisme paraît impossible à résoudre en partant des principes de la doctrine utilitaire. Et pourquoi? Parce que l'on ne peut pas songer à déterminer rationnellement quels rapports peuvent exister entre l'égoïsme et l'altruisme tant qu'on n'a pas expliqué d'une manière satisfaisante les rapports, quant à l'être, de l'homme avec ses semblables et de l'individu avec l'universel, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas résolu le problème de l'*individuation*, problème dont la philosophie utilitaire ne fournit aucune espèce de solution. On voit par là une fois de plus ce qu'il faut penser de l'opinion si répandue à notre époque d'après laquelle la morale peut et doit se constituer indépendamment de toute métaphysique. Quoiqu'il en soit, là où les principes de la doctrine utilitaire ont échoué il nous reste à essayer l'application des nôtres, puisque, évidemment, la nécessité de donner une solution du problème incombe également à toutes les doctrines.

V

Être c'est être en soi, et même, en réalité, être par soi, être sa propre cause et son propre principe; car, à le bien prendre, un être n'est en soi que dans la mesure où il est par soi. Ce vouloir être, qui est le vrai fond de notre nature, parce qu'il est la loi primordiale de notre existence, a donc pour objet en nous ce que les Grecs appelaient ἀυταρκεία, c'est-à-dire la constitution d'une existence se suffisant parfaitement à elle-même, pleinement autonome, et par conséquent absolue. Mais la volonté d'être par soi et de se suffire à soi-même est une illusion chez tout ce qui n'est pas

le premier absolu, et par conséquent le seul Absolu véritable. C'est un principe essentiel et une vérité fondamentale qu'aucune existence phénoménale n'est isolable de toutes les autres, et que rien ne peut nous rendre certains de la réalité de chacune d'elles, sinon la connexion nécessaire qui les unit en un tout un et indivisible. La même règle s'applique à ces existences nouménales qui sont les êtres créés. Comme ces êtres sont multiples et solidaires les uns des autres, aucun d'eux ne peut prétendre à trouver en soi-même l'achèvement de sa perfection et le fondement de sa félicité. La condition de l'existence parfaite et de la vie heureuse pour chacun de ces êtres est l'union intime avec le corps entier de la création, ou plutôt avec l'âme de ce corps, qui est Dieu ; car c'est de l'âme que vient à un organe la vie qu'il possède, et non pas des autres organes en quelque nombre qu'on les prenne. De même donc que c'est la vigne qui fait la vie de ses branches, c'est Dieu seul qui fait notre vie, même naturelle : *in ipso vivimus et movemur et sumus*, comme dit saint Paul. Et c'est pourquoi enfin, comme le sarment détaché de la vigne se dessèche et meurt, le vouloir être qui est en nous, s'il tend à nous séparer de Dieu, ne peut que nous faire mourir. « *Pour sauver son âme il faut consentir à la perdre* », c'est-à-dire se renoncer soi-même comme individu, abandonner toute prétention à une existence indépendante et absolue, et chercher sa vie en Dieu, où on la trouvera pleine et parfaite précisément dans la mesure du renoncement dont on aura été capable.

Il existe donc deux amours de soi. L'un, dont le vrai nom est *orgueil* et *égoïsme*, consiste à vouloir se faire hors de l'ordre universel une existence autonome : c'est une sorte d'idolâtrie de soi-même, qui fait que l'homme se croît Dieu, et veut être traité comme tel par tous les autres êtres de la nature. Celui-là est un amour mesquin et borné, parce qu'un homme divinisé ne fera jamais qu'un triste Dieu. L'autre, au contraire, reconnaissant l'impuissance où est notre nature de se suffire à elle-même, veut se rattacher à l'absolu, et consent à perdre toute vie propre pour vivre de la vie même de l'absolu. C'est un amour de soi infini en intensité et en profondeur, parce que ses aspirations à la perfection et au bonheur n'ont point de limites, raisonnable pourtant et légitime, parce qu'avide de la joie de vivre il sait puiser la vie à sa véritable source.

De ces deux amours de soi le premier est exclusif de l'amour d'autrui, et même il nous fait ennemis des hommes, parce que celui qui prétend à la dignité d'absolu ne peut pas, nécessairement, souffrir chez un autre être une prétention semblable : et comme, bien qu'il rêve de se faire une existence à part, la solidarité universelle est

une vérité qui ne peut pas lui échapper, il faut, pour contenter son désir, qu'il cherche à s'assujettir la nature entière. Le second amour de soi au contraire, loin d'exclure l'amour d'autrui, l'implique, et se confond même avec lui. Car, si c'est de l'âme transcendante de la création tout entière que nous vient la vie, c'est dans le corps de la création, et pour le bien de ce corps, que doit s'exercer notre activité, incapable de s'élever au-dessus du domaine des choses multiples et finies : ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autres manière de travailler pour Dieu que de travailler pour nos frères, et que l'amour de Dieu et l'amour de nos frères sont un seul et même amour, dans lequel réside toute perfection, et qui est à lui seul « la Loi et les Prophètes ». Ainsi nous sommes d'autant plus nous-mêmes que nous nous donnons davantage aux autres. Notre grandeur et notre félicité s'édifient par la dépense que nous faisons de nos forces au profit de nos semblables; pourvu, bien entendu, que dans chacun de ceux à qui nous nous dévouons nous voyions, comme dit admirablement saint Paul, « un membre du Christ », c'est-à-dire, pour parler le langage d'une morale purement humaine, un membre du corps universel de la création. Car, autrement, nous perdons de vue l'universel et revenons à la méthode empirique, c'est-à-dire à la morale de l'intérêt.

Tel est le fondement de cette double loi, qui est au fond une loi unique, l'amour de soi et l'amour d'autrui. Et l'on voit qu'il est possible de reconnaître ces deux sentiments primordiaux de notre nature sans les sacrifier l'un à l'autre. Seulement, il est impossible de les accorder sans les rattacher à leur commun principe, l'amour de l'universel, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Les existences relatives sont d'abord relatives à l'absolu qui les fonde, et ensuite relatives entre elles dans et par l'absolu où elles ont leur racine commune. Supprimez l'absolu, comme fait l'empirisme, chacune d'elles apparaît complètement isolée de toutes les autres, de sorte qu'on ne voit plus même la possibilité d'un rapport entre elles. Sans doute, il est un amour d'autrui qui peut se comprendre dans la doctrine utilitaire, c'est l'amour du point de vue de soi. Ainsi on peut aimer sa famille, sa patrie, parce que dans sa famille et dans sa patrie on voit comme une extension de sa propre personnalité. Mais aimer ainsi est-ce vraiment aimer? Et cependant peut-on aimer autrement tant qu'on ne se place pas au point de vue de l'universel? L'universel c'est Dieu. Il nous arrive aussi, malheureusement, par une aberration étrange, de dire : l'universel c'est moi. On peut donc aimer pour Dieu, on peut aimer pour soi; mais entre ces deux amours y a-t-il un moyen terme? Les utilitaires, Stuart Mill surtout, ont paru

croire qu'on peut aimer autrui d'un amour en quelque sorte inconditionnel, comme on aime Dieu et comme on s'aime soi-même. Mais il n'y a rien d'inconditionnel dans la nature, sinon le tout considéré en soi et le même tout considéré en moi.

Vainement l'empirisme prétend expliquer l'amour d'autrui en s'appuyant sur l'expérience, et même le faire dériver de l'amour de soi, conçu comme l'empirisme peut le concevoir, c'est-à-dire comme un pur égoïsme. Bentham, Stuart Mill et Spencer sont d'accord pour penser qu'il existe chez tout homme une disposition naturelle à la sympathie, en vertu de laquelle nous prenons part aux joies et aux souffrances de nos semblables jusqu'à les faire nôtres; de sorte que tout ce que nous faisons pour le bonheur d'autrui nous rend heureux nous-mêmes, et que toute action accomplie en vue d'un intérêt personnel au détriment d'un autre ne peut nous apporter qu'amertume et regrets. Comme principe, cela peut s'accepter, sous la réserve de cette observation toutefois que, chez une multitude d'hommes, les sentiments altruistes, agissant très faiblement, sont tout à fait hors d'état de contrebalancer l'action des passions égoïstes. Mais, la sympathie admise, il reste à savoir s'il est possible de l'expliquer empiriquement. Les philosophes anglais la considèrent comme n'étant qu'un simple écho dans nos consciences des sentiments agréables ou pénibles que nous découvrons chez autrui. *Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt.* Voir souffrir éveille en nous des images de souffrance personnelle, qui sont un commencement de souffrance effective. Le spectacle de la douleur d'autrui nous est donc insupportable, et c'est en quoi consiste la compassion. — Mais ne pas supporter la douleur d'autrui parce qu'elle nous fait mal à nous-mêmes est-ce vraiment sortir de l'égoïsme? — On répond à cela qu'ayant commencé à compatir à la fois avec autrui qui souffre réellement, et avec nous-mêmes qui ne souffrons pas mais qui pourrions souffrir, nous finissons par nous oublier nous-mêmes, pour nous associer aux souffrances du prochain sans retour égoïste sur notre propre personne. — Soit, mais par le fait de cet oubli le sentiment que nous éprouvons ne change pas de nature. C'est de l'égoïsme inconscient, ce n'est pas de l'amour d'autrui.

Quoiqu'en aient dit les philosophes anglais, il est impossible de faire dériver l'altruisme de l'égoïsme, parce qu'on ne peut expliquer empiriquement l'origine de rien, comme l'a montré Hume lui-même. Leurs théories sont belles, assurément, elles sont même vraies du point de vue de l'expérience; mais rattacher un sentiment altruiste à un fait d'égoïsme comme à sa condition ce n'est pas faire connaître l'altruisme, ni en déterminer l'origine première.

Les philosophes anglais raisonnent ici comme si l'altruisme et l'égoïsme étaient des faits d'expérience, nés un beau jour de causes assignables : il n'en est pas ainsi. Du reste, ils reconnaissent implicitement que l'égoïsme est un fait fondamental, puisqu'ils ne lui cherchent pas de génération empirique; mais alors pourquoi en chercher une à l'altruisme? De la part de phénoménistes, comme Stuart Mill, qui ne croient qu'à des représentations, et laissent les choses sans fond, cela peut encore se comprendre; mais il n'en est pas de même pour M. Spencer, qui, réaliste et substantialiste, ne peut pas admettre qu'un phénomène en détermine un autre sans l'intermédiaire de la substance. Du reste, M. Spencer ne niera pas que ce qui fait la réalité de nos existences c'est leur connexion avec le tout. Donc le moi et le non-moi sont inséparables, également fondamentaux et primitifs: et, par conséquent, ni l'amour de soi ne dérive de l'amour d'autrui, ni l'amour d'autrui de l'amour de soi. Tous deux ont leur principe à la racine même de l'être et de la vie.

Ceci nous ramène aux conclusions formulées plus haut. C'est la tendance la plus caractéristique peut-être des temps nouveaux de vouloir rattacher directement l'homme à l'homme et l'esprit à la vérité sans vouloir passer par aucune idée théologique, par aucune hypothèse transcendante. « Pour l'amour de Dieu » était autrefois la formule de l'aumône implorée ou accordée. « Je te le donne pour l'amour de l'humanité », dit Don Juan : c'est cette seconde formule, avec l'idée qu'elle recèle, qui prévaut parmi nous. Spinoza voyait mieux les choses, et c'est le grand mérite de sa doctrine de mettre toujours Dieu entre deux êtres finis. Sans doute il serait excessif de prétendre que nous devons tout à Dieu, rien à l'homme en tant qu'homme, sous prétexte que l'homme n'est rien et n'a droit à rien. L'homme, au contraire, vaut infiniment, parce que, son être étant adéquat à la nature universelle, il participe à la majesté de Dieu. C'est donc une erreur absolue de croire qu'il soit sans prix par lui-même. Don Juan est, sous ce rapport, en progrès sur le moyen âge, et aussi sur les calvinistes et les jansénistes de son temps, puisqu'il reconnaît les droits sacrés de l'humanité. Mais, en les reconnaissant, il s'en fait une idée fausse, parce qu'il ne sait pas les rattacher à leur principe. Il ne voit pas que, séparé de Dieu, l'homme réellement ne serait rien, parce que rien ne peut être en dehors de l'existence universelle et absolue.

Le rêve de nos pères était la liberté, l'autonomie de l'individu, et c'est pour réaliser ce rêve qu'ils ont fait la Révolution française. Cet idéal ne nous suffit plus. L'indépendance complète des individus c'est leur isolement, impliquant la concurrence vitale sans frein,

l'écrasement des faibles par les forts, et comme dernière et inévitable conséquence, la dissolution du lien social. Évidemment ce n'est pas dans cette voie qu'est le progrès. Aussi, sans renoncer le moins du monde à la liberté individuelle, mais avec une disposition à y accepter des restrictions dans la mesure où il sera nécessaire pour assurer le bien de tous, nous voulons la fraternité humaine, et nous nous appliquons à en faire passer le principe dans nos mœurs et dans nos lois. De là ces œuvres de prévoyance, de mutualité sociale qui surgissent de tous côtés chez les nations civilisées. Tout cela paraît beau et digne d'admiration; mais pourtant il est certain que tous cela n'est sérieux et solide qu'à la condition d'avoir son fondement dans la nature des choses; et si cette condition n'est pas remplie, si nous ne sommes pas assurés qu'elle l'est, et si nous ne comprenons pas distinctement pourquoi elle l'est, on est forcé de reconnaître que la grande doctrine de la solidarité humaine ne repose sur rien, et que l'amour que nous éprouvons pour les autres hommes n'est qu'un vague sentiment esthétique ou mystique, un préjugé que la raison ne sanctionne pas, et qu'elle doit un jour infailliblement dissoudre. Or, nous venons de le voir, il n'y a d'union intelligible des hommes entre eux qu'en Dieu et par Dieu. La pensée contemporaine est donc ici en contradiction avec elle-même. Trop longtemps les droits de l'humanité ont été méconnus. Nous tendons aujourd'hui à nous jeter dans l'excès contraire et à oublier Dieu pour ne plus voir que l'homme et la nature phénoménale. La grande tâche que doit se proposer la philosophie c'est de réconcilier l'humain et le divin; c'est-à-dire qu'il lui faut chercher son chemin entre ces deux écueils, le phénoménisme empirique et le panthéisme absolu.

VI

Vouloir la fonction, non pour elle-même, mais pour l'ordre général dont elle fait partie, par conséquent, renoncer à chercher le plaisir afin de trouver le souverain bien, et — ce qui revient au même, ce qui n'est que la même idée présentée sous une autre forme — abandonner toute volonté d'indépendance et d'autonomie, par conséquent tout intérêt propre, pour se chercher en Dieu; poursuivre la perfection de son être par l'identification de soi-même avec la nature universelle et l'abolition de sa personnalité, voilà la vérité morale telle qu'elle nous est apparue jusqu'ici. Mais cette vérité est-elle la vérité totale, celle à laquelle il faut se tenir?

Certains philosophes panthéistes ont paru l'entendre ainsi, les

Alexandrins par exemple. Spinoza proteste contre cette doctrine, dont le *nirvâna* bouddhique est la plus parfaite expression. Il prétend nous attribuer à l'égard du reste de la nature une individualité véritable, et en Dieu l'immortalité, même personnelle. Que Spinoza ait réussi à assurer aux êtres créés une existence individuelle et propre, c'est chose fort contestable. Il lui eût fallu pour cela donner à ces êtres le caractère de l'être, c'est-à-dire en faire des absolus, des absolus de second ordre sans doute, mais enfin des absolus, et rien n'était plus contraire aux principes de sa doctrine. L'individualité des existences finies est donc chez Spinoza plutôt un désir qu'une réalité effective, mais c'est un louable désir. Nous avons dit déjà que la renonciation entière de l'homme à son intérêt propre rendrait toute vie sociale impossible. La volonté absolue de la personne humaine de maintenir son être, et par conséquent, jusqu'à un certain point au moins son autonomie, est donc un fait nécessaire, et par là même un fait légitime. Reste à savoir si les principes que nous avons posés seront conciliables avec la légitimité de ce fait.

De même que l'amour de Dieu n'exclut pas, mais au contraire implique l'amour des autres hommes, il implique également pour chacun de nous l'amour de soi-même comme individu et comme personne. La totalité des êtres créés, ou, comme dit Leibniz, des *Monades*, est un corps vivant dont Dieu est l'âme; mais chacun de nous est partie intégrante de ce corps au même titre que tous les autres êtres de la nature. C'est pourquoi nous avons envers nous-mêmes des devoirs tout aussi réels que nos devoirs envers autrui. Nous servons Dieu dans la personne de nos semblables, nous devons le servir dans la nôtre. Nos obligations envers la nature et envers autrui consistent-elles à annihiler autant qu'il est en nous la personnalité d'autrui pour la faire rentrer de force au sein du Tout où tout se perd? Non, mais au contraire à la respecter et à la fortifier, sans rupture, bien entendu, de son union avec l'Universel. Le bon sens d'ailleurs le dit. Ce que nous pouvons faire de mieux pour la nature en général c'est de travailler au profit de l'humanité; et les œuvres les plus efficaces que nous puissions accomplir au profit de l'humanité ce sont celles qui rendront notre patrie grande, forte et glorieuse; et le meilleur service que nous puissions rendre à notre patrie, le plus direct au moins, et celui qui est le plus à notre portée, c'est de bien élever nos enfants et d'en faire d'utiles citoyens. Partout ainsi nous voyons nos devoirs les plus étendus se préciser sous la forme de devoirs particulier, dont les objets sont des groupes de plus en plus restreints d'individus, ou même un individu unique. Mais, si le devoir nous commande de travailler au développement de

la personnalité les uns des autres, peut-il commander à chacun de nous de travailler à l'anéantissement de la sienne propre? Du reste, il est absurde de supposer que la vie en Dieu puisse supprimer la vie personnelle du moment qu'elle la fonde. Sans compter que l'anéantissement des créatures entraînerait l'anéantissement du créateur lui-même, et réduirait Dieu à n'être pour nous qu'un concept absolument indéterminable, une pure abstraction, un « néant divin », comme l'a dit un poète épris du *nirvâna* bouddhique. [1] Le maintien de la personnalité est donc indispensable.

Il résulte de là que le problème moral est essentiellement antinomique. Nous devons vouloir l'ordre de la nature, c'est-à-dire l'unité de l'existence universelle, par conséquent la subordination complète de notre être à Dieu, et cela d'une manière absolue, jusqu'à l'anéantissement complet de notre être même. Mais, d'autre part, il ne nous est pas permis d'abdiquer la dignité de l'être. Nous devons maintenir avec fermeté en présence de la nature entière notre droit à l'existence, même à une certaine autonomie; et ce second vouloir, contraire au premier, ne comporte pas plus de limites que le premier. Comment se fera la conciliation? Car il faut bien que la conciliation se fasse. Théoriquement, on n'en voit pas les moyens, et cela n'est pas surprenant, parce que nos facultés de connaître, en raison de leur nature discursive, n'ont pas d'accès dans le domaine des rapports du fini et de l'infini. Mais une chose peut nous rassurer, c'est que la même antinomie se retrouve partout dans la nature. Elle se retrouve dans l'espace, puisque l'espace un et infini ne se réalise qu'à la condition de prendre corps en des étendues multiples et finies, et que, d'autre part, ces étendues ne subsistent que dans et par l'espace : dans la raison, puisque l'universel n'est jamais pensé en lui-même indépendamment de toute image particulière, et que cependant les images ne sortent du domaine de la sensation pure pour entrer dans celui de l'intelligence, en devenant idées, qu'à la condition de prendre la forme de l'universel : dans la vie, puisque la vie ne subsiste que par les fonctions, et que cependant l'exercice des fonctions suppose la vie. L'antinomie de la moralité, comme celle de l'espace, comme celle de la raison, comme celle de la vie, n'est rien autre chose que l'une des innombrables formes que prend dans le monde l'antinomie fondamentale de l'existence en général, l'antinomie de l'un et du multiple. Nous pouvons donc laisser toute inquiétude sur la question de savoir s'il est une conciliation possible de l'amour de soi et de l'amour de Dieu; par conséquent, de

1. Leconte de Lisle.

l'amour de soi et de l'amour des hommes; par conséquent aussi de l'attachement à l'intérêt personnel et du dévouement à l'intérêt d'autrui.

Sans doute les intérêts sont divers, et même opposés; mais il est une recherche de l'intérêt propre qui n'exclut pas la bienveillance envers autrui, et qui suffit au développement le plus magnifique de la vie industrielle telle que la comprennent et la pratiquent les nations modernes. Chacun peut, en faisant ses affaires personnelles, songer un peu aux autres, et les faire très bien néanmoins. Le travail, le sang-froid, l'habileté professionnelle servent plus au succès que l'âpreté farouche de l'égoïsme; et les exemples ne manquent pas d'hommes qui ont su acquérir des fortunes énormes tout en faisant autour d'eux beaucoup de bien. Les droits de l'humanité seront respectés, si chacun, tout en étant soucieux de son intérêt propre, puisque c'est la condition de la vie, comprend que cet intérêt n'a pas une valeur absolue, et sait voir au delà la vie elle-même qui est, avant tout, union et fraternité en Dieu.

VII

Pour la même raison qu'il faut maintenir l'individu en face de l'universel, il faut maintenir aussi la fonction particulière en face du vivant total, et, par conséquent, rendre au plaisir sa valeur, que nous avons paru nier lorsque nous l'avons opposé au souverain bien comme un contraire à son contraire. Il est clair d'ailleurs que ce dernier problème est identique pour la forme au précédent, et qu'il se résout de la même manière. Ici comme là nous retrouvons toujours l'un et le multiple vivant l'un par l'autre, et se supposant réciproquement alors qu'ils paraissent s'exclure. Le plaisir n'est pas le souverain bien; mais il est au souverain bien exactement ce que sont à l'âme les diverses fonctions du corps qu'elle anime; il fait le souverain bien multiple, sensible, et par là il le fait réel. De même que l'universel, qui est la forme, et l'on pourrait ajouter le fond de toutes nos pensées et de toutes nos perceptions, ne peut être pensé ni perçu par lui-même, parce qu'il n'a point de figure, le bien, dans la mesure où nous l'avons réalisé, est quelque chose qui nous pénètre, qui fait le fond de notre nature sensible, et que pourtant nous ne sentons point. Mais, de même aussi que l'universel se prête aux opérations des sens et à celles de l'entendement en s'exprimant sous forme de sensations ou sous forme d'images, de même le bien se fait sentir en s'exprimant sous la forme du plaisir. Le plaisir est

tout le sentiment que nous avons de notre perfection et de notre félicité intrinsèques, comme les phénomènes que nous percevons et les conceptions que nous nous faisons sur la nature sont tout ce que nous pouvons savoir sur le fond ineffable et incompréhensible des choses.

Ainsi, quoique le souverain bien et le plaisir soient deux contraires, ou plutôt, justement parce que ce sont deux contraires, ils sont inséparables. De même, par conséquent, que l'individu se voulant et s'aimant soi-même, et par là se posant nécessairement en absolu, veut pourtant, d'une manière qui nous est incompréhensible, l'Absolu réel, le seul absolu véritable, par qui ses prétentions à l'existence propre et autonome sont réduites à néant; de même le plaisir, qui résulte de l'exercice d'une fonction particulière, en tant qu'elle est particulière, exprime pourtant le souverain bien, qui consiste en une subordination des fonctions à l'unité du tout, subordination dans laquelle chacune des fonctions tend à s'anéantir en tant que fonction particulière. Il y a pourtant entre les deux problèmes, dont les solutions sont si parfaitement analogues, une différence importante à noter. L'individu est un être, la fonction n'est qu'un acte et le plaisir une manière d'être. En tant qu'il se veut lui-même l'individu n'a pas de choix à exercer; mais en tant qu'il veut les fonctions et les plaisirs qui en dépendent, c'est autre chose. Une question se pose donc à propos du plaisir et de la fonction, qui ne se pose pas à propos de l'individu, c'est celle de la hiérarchie. L'étude de cette question va nous permettre de mieux comprendre en quoi consistent l'amour de soi et l'amour de l'absolu, ce qui est le véritable fond du problème moral.

Sur ce point encore de la hiérachie des fonctions et des plaisirs nous sommes en radicale opposition d'idées avec l'école utilitaire. Les philosophes de cette école ont, suivant nous, profondément méconnu la vraie nature du plaisir en général, et des rapports de subordination que doivent garder les plaisirs entre eux. Le plaisir exprime la fonction particulière de laquelle il dépend, mais il exprime aussi, et bien plus encore, l'être total. Celui qui mange un bon fruit y trouve une jouissance, mais cette jouissance est une jouissance de l'homme tout entier et non pas de son palais seul. Voilà ce que n'ont pas compris suffisamment les utilitaires. Imbus de l'esprit de l'empirisme, réduisant l'intelligence à l'entendement, et par là disposés à oublier l'universel, ces philosophes n'ont pas su voir sous chaque phénomène l'infini qui le porte et qui fait tout son être. Isolant les existences individuelles comme autant d'atomes;

faisant de la fonction une partie de la vie, alors qu'elle n'en peut-être qu'un aspect et un moment, puisque la vie est indivisible; prenant en un mot la nature par fragments, ils ont cru qu'il leur suffisait, pour atteindre au maximum de plaisir possible, d'ordonner, non pas toutes les fonctions — car ce tout est un infini, et l'infini n'a point de place dans leur doctrine —, mais quelques-unes, les principales, les unes par rapport aux autres; de telle sorte qu'au lieu de se contrarier elles se prêtassent appui, et que la somme effectuée des jouissances obtenues par l'exercice de chacune d'elles dépassât tout ce qu'il eût été possible d'obtenir par d'autres combinaisons. Ce n'est pas par cette voie qu'on peut atteindre à la solution du problème moral. Au lieu de considérer ainsi les fonctions isolément, et en quelque sorte du dehors par rapport à l'être vivant, il fallait se placer au centre de cet être, au foyer même de sa vie, et se dire que, son bonheur étant un comme lui-même, il est inutile de chercher à le constituer par pièces; que chaque fonction doit le donner par elle-même à quelque degré; et qu'au cas où deux fonctions ne peuvent s'exercer simultanément dans leur plénitude, c'est celle qui donne le bonheur le plus parfait qui doit être préférée. La moralité n'est donc pas l'art d'instituer des compromis savants entre des passions qui se jalousent, de façon que chacune d'elles puisse se satisfaire en faisant aux autres le moins de tort possible. La vraie moralité consiste à établir entre les fonctions une hiérarchie telle que, toutes s'exerçant, puisque toutes sont nécessaires, à la plus élevée, à celle par laquelle se réalise le plus parfaitement l'essence de notre être, les autres soient subordonnées. Au lieu de l'égalité démocratique que met entre elles mal à propos l'école utilitaire, il convient d'établir un ordre de préséance dont le respect absolu constituera pour l'homme la *justice*, au sens où l'entendait Platon.

Et s'il faut reconnaître ainsi une hiérarchie des fonctions, on devra reconnaître également une hiérarchie des plaisirs; ce qui suppose que tous les plaisirs ne se valent pas, et qu'il y a lieu de distinguer entre eux des différences non seulement de quantité mais encore de qualité. Sur ce point encore la morale de l'utilité nous paraît être gravement en défaut.

Si les philosophes utilitaires sont, comme nous l'avons dit, atomistes et mécanistes par leur conception du souverain bien et des moyens d'y parvenir, ils le sont encore, et c'était inévitable, par leur conception de l'élément dont le souverain bien est fait, c'est-à-dire du plaisir. De même que l'atome, dans la philosophie de Démocrite et d'Epicure, est une quantité pure sans déterminations qualitatives, ce qui d'ailleurs n'empêche pas qu'un atome soit un

atome et se distingue de tout ce qui n'est pas lui, le plaisir, dans la pensée des utilitaires, est le plaisir, c'est-à-dire quelque chose qui a sa nature propre, et qui pourtant ne peut-être déterminé et apprécié que quantitativement. Bentham, l'auteur de la fameuse *Arithmétique des plaisirs*, veut que l'on considère dans un plaisir, outre son intensité immédiate, différents autres éléments tels que la durée, la proximité, la certitude, la pureté, l'étendue ; mais tous ces éléments se ramènent en définitive à un seul, l'intensité. La question de la valeur relative de deux plaisirs est donc une question de quantité, rien de plus. En eux-mêmes tous les plaisirs se valent, parce que tous ont même nature, et qu'ils ne diffèrent que par le degré. La même idée se retrouve chez tous les utilitaires, un seul excepté, Stuart Mill. Stuart Mill n'admet pas que dans l'estimation des plaisirs on ne tienne aucun compte de la qualité, « alors que, dit-il, dans l'appréciation de la valeur d'un objet quel qu'il soit, la considération de la qualité est toujours prédominante ». Il distingue donc deux sortes de plaisirs, les plaisirs nobles et les plaisirs bas; et il soutient que les premiers doivent être préférés aux derniers, même s'ils ont moins d'intensité. Mais cette doctrine n'apparaît chez Stuart Mill que comme un hors d'œuvre, un caprice, et même un contre-sens. Comment reconnaître, en effet, la hiérarchie des plaisirs quand on nie la hiérarchie des fonctions? Et comment admettre la hiérarchie des fonctions sans les subordonner toutes à une fonction principale qui est la vie elle-même, sans faire consister par conséquent la perfection de l'être dans son unité métaphysique? A s'en tenir aux principes de l'utilitarisme, c'est donc évidemment Bentham qui a raison ici encore contre Stuart Mill. Assurément Mill est dans le vrai quand il proclame la nécessité de tenir plus de compte de la qualité des plaisirs que de leur quantité; mais la vérité à laquelle il s'attache ainsi n'est pas une vérité qui puisse entrer dans son système, c'est au contraire une vérité que son système nie et exclut. La hiérarchie des plaisirs n'a de sens que dans une philosophie constituée d'après des principes diamétralement opposés aux siens.

Préférer les plaisirs supérieurs aux inférieurs, voilà la moralité. C'est pourquoi nous disions plus haut que la vertu ne consiste pas à se désintéresser de soi, comme le pensent certains utilitaires, et que l'ascétisme bouddhique est absurde. La vertu consiste au contraire à se vouloir soi-même pleinement et parfaitement, mais à se vouloir dans la vérité de sa nature, qui est l'union intime avec l'Absolu, au lieu de chercher son être en soi, et dans la constitution d'une individualité irréductible à tout le reste. D'ailleurs, il est certain que cet amour supérieur de soi est en même temps un renonce-

ment qui déchire l'âme de l'homme, et qui fait de sa vie en quelque sorte une perpétuelle agonie. Pour se retrouver il faut se perdre; mais se perdre est dur, surtout lorsque la joie que procurera le sacrifice est lointaine, mal définie dans l'imagination faute d'une expérience suffisante, et même incertaine en raison du peu de lumières que nous avons sur tout ce qui dépasse la vie des sens. Aussi la nature, trop souvent, résiste-t-elle, préférant un bien limité et purement apparent, mais actuel et immédiatement accessible, à un bien réel et supérieur, mais pénible à conquérir, et dont la sublimité même la déconcerte. Sans doute le royaume de Dieu est infiniment plus beau, et même plus attrayant que toutes les satisfactions de l'orgueil et des sens; mais, comme l'a dit très bien Fénelon, « il faut avoir des yeux pour voir ce royaume; la chair et le sang n'en ont point ». Si nous étions toute raison et tout amour, nous n'aurions point de peine à ne désirer les biens extérieurs que dans la mesure où ils sont nécessaires à l'accomplissement de notre destinée en ce monde. Mais il y a en nous un principe de révolte contre la vérité qui tient à ce que nous sommes multiples en même temps qu'uns, et corps en même temps qu'esprits. C'est pourquoi il nous arrive sans cesse de préférer aux biens solides des biens chimériques. Et c'est pourquoi aussi il y a une morale; car la morale a précisément pour objet de nous montrer le chemin qui conduit au véritable bonheur; ce qui serait inutile, si nous n'avions pas les appétits et les passions qui nous en détournent.

Charles Dunan.

(*A suivre.*)

DISCUSSIONS

LA MORALE ANCIENNE ET LA MORALE MODERNE

La *Revue Philosophique* a publié sous ce titre, dans l'avant-dernier numéro, un article de M. V. Brochard, l'éminent professeur de Sorbonne. L'article a pour but de signaler les différences profondes qui se manifestent entre les conceptions morales des anciens et celles des modernes, d'en révéler la cause et d'en conclure l'attitude qu'il convient de prendre aujourd'hui en philosophie morale.

Quant au fait signalé, nous sommes entièrement de l'avis de l'auteur : le point de vue de la morale antique diffère du point de vue moderne *toto cælo*, et le nœud de ces divergences réside en ce que les philosophes anciens ne se sont jamais élevés jusqu'à l'idée de devoir, d'obligation, ni par conséquent de conscience impérative, de responsabilité morale et de péché. Mais en ce qui touche la cause de ces omissions étonnantes, nous ne saurions accepter la pensée de M. Brochard, et comme ce sont les causes qui gouvernent ici les conclusions, nous demandons la permission de soumettre à l'auteur quelques remarques qu'il voudra bien accueillir, nous l'espérons, dans l'esprit tout sympathique qui les a dictées.

M. Brochard, voulant indiquer la cause qui a empêché la morale antique de s'élever jusqu'à l'idée du devoir, s'exprime ainsi :

« Le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie ancienne, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente. Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent : mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car, que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage? — Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est

obligé de faire ce qui lui est avantageux, et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur ? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite. »

J'ose dire que cette analyse de la pensée grecque me paraît insuffisante.

Sans doute les Grecs n'avaient aucune tendance à séparer le vrai bien du bonheur, en quoi ils avaient tout à fait raison ; car c'eût été accuser la nature, et les Grecs avaient l'instinct profond du bon droit intangible de la nature, de la nécessité *naturelle* de ce que Kant devait appeler plus tard le *règne des fins*, c'est-à-dire l'ordre du monde se mettant au service de la vertu et lui apportant sa récompense. Engagés dans cet optimisme, et ne pouvant lui donner pour domaine nos au-delà lumineux, ils l'obligeaient, en dépit de l'évidence, à se faire sa part dans la vie présente.

Mais s'ils ne séparaient point le souverain bien du bonheur considéré comme un état de jouissance, s'ensuit-il qu'ils les confondissent ? — Entre séparer et confondre, il y a un troisième terme, c'est de distinguer. Et qu'est-ce qui pouvait les empêcher de faire cette distinction nécessaire ? — « Que serait, dit M. Brochard, un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage ? » — Sans doute ! mais pourquoi cet avantage ne serait-il pas simplement, pour l'homme, d'être ce qu'il doit être, de se sentir conforme à la droite raison qui est son juge, et pourquoi, à cet avantage, l' « agrément » ne devrait-il pas être au besoin sacrifié ?

D'autre part, pourquoi serait-il absurde de faire une obligation à l'homme de travailler à son propre bien, si ce bien, en même temps qu'il est le bien de l'homme, se trouve être un bien en soi, et s'il a une valeur *aux yeux* de l'homme, en même temps que *pour lui* ?

Enfin, prétendre que le bien n'est jamais distingué du bonheur, chez les Grecs, me semble un paradoxe tout à fait insoutenable. Ne sont-ce pas les Grecs qui ont affirmé les premiers l'identité du bien et de l'être, et n'était-ce pas attribuer au bien une valeur ontologique, et non pas seulement subjective ? Quand donc ils parlent du bien de l'homme, considéré comme but suprême de la morale, n'est-il pas clair qu'ils doivent l'entendre de ce qui fait de l'homme une chose bonne selon son espèce, et non pas seulement de ce qui flatte sa sensibilité, de quelque façon élevée qu'on la comprenne ?

Il y a là, ce me semble, une confusion d'idées qu'il n'est pas très difficile d'éclaircir.

Pour les philosophes grecs, le mot bonheur, εὐδαιμονία, conçu comme souverain bien, ne sonne pas comme pour nous. Il ne désigne pas tout d'abord un état de jouissance; mais, d'une façon plus générale, un bien qu'il est heureux pour l'homme d'atteindre, quelque raison qu'on doive donner ensuite de son prix. La preuve que tel est bien le sens de l'εὐδαιμονία envisagée comme fin suprême, c'est qu'Aristote, par exemple, sent le besoin de dire que la béatitude est une chose délectable, en même temps que belle et excellente : Ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία. — Serait-il nécessaire d'affirmer qu'on a du plaisir à être heureux, au sens où nous entendons ce terme? Aristote refuse le bonheur à l'enfant, quelque sentiment de plaisir ou de plénitude — nous dirions aujourd'hui de bonheur — qu'il éprouve. Il concède que, dans une certaine mesure, un homme peut être dit heureux après sa mort, — et il l'entend d'un bonheur humain et terrestre — par le seul fait du bien-être et de la vertu de ses enfants, lesquels, dit-il, sont comme le prolongement de sa vie. — « Prolongement », sans doute ils le sont, en vertu de la solidarité humaine; mais c'est un prolongement de vie où l'on n'est point, et qui ne peut procurer par conséquent ni joie ni peine. N'est-ce pas la preuve que le bonheur en question est tout objectif, et qu'aucun sentiment de plaisir ne fait partie de son essence? D'ailleurs, cette conception du bonheur est appelée par tout l'ensemble de la doctrine d'Aristote. Car si pour lui le bonheur n'est pas autre chose que la fin de l'homme, d'autre part il affirme sans cesse que la *fin* et le *bien* ne sont qu'un. Et qu'il l'entende du *bien en soi* et non d'un état subjectif, c'est ce qui ressort de cette autre affirmation maintes fois répétée et appliquée à tous les genres d'activité possible, à savoir que la fin n'est autre que la *forme*, c'est-à-dire l'acquisition du degré d'*acte*, de *perfection* auquel a droit l'être considéré en vertu de sa nature.

La preuve encore que telle est bien la conception grecque de la béatitude, c'est que les meilleurs parmi les philosophes grecs, pour ne pas dire presque tous, conseillent le dévouement au bien jusqu'à la mort, ce qui suppose évidemment faite la distinction du bien et du bonheur considéré comme une jouissance, du bien *en soi* et du bien *pour soi*. La réponse fameuse : « Je ne sais si le grand roi est heureux ; car je ne sais à quel point il est instruit et vertueux », a souvent été prise dans le sens causal, comme si elle signifiait : c'est la science et la vertu qui *produisent* le bonheur. Je ne pense pas que telle fût la pensée de Socrate. Ce ne serait toujours pas celle d'Aristote. A ses yeux, la science et la vertu ne *produisent* pas le bonheur, elles le *constituent*. Ce qu'elles produisent, c'est la

jouissance, ἡδονή, qui est « l'accident propre » du bonheur, mais non son essence même.

Il faut donc soigneusement distinguer, au point de vue de la pensée grecque, ce que j'appellerai le *bonheur-état* et le *bonheur-sentiment*. Quelques philosophes anciens, comme Eudoxe, Aristippe de Cyrène, Épicure, ont voulu les ramener l'un à l'autre; mais ils ne les confondaient pas pour autant, et cette proposition : le bonheur consiste dans la jouissance, était pour eux une proposition dogmatique et non une définition verbale. Tous les autres, d'ailleurs, et en tête Socrate, Platon, Aristote, à plus forte raison les stoïciens, réfutent cette proposition, dût-on l'entendre de la jouissance la plus haute, et de celle même que produit la vertu.

Pour eux, en particulier pour Aristote, qui a démêlé toutes ces choses avec sa sagacité habituelle, le bonheur consiste dans une activité conforme à la raison et à la nature de l'homme. La définition qu'il en donne, il la tire de la considération de ce que nous sommes, et non de cè que nous pouvons souhaiter ou sentir. Son analyse est tout objective. Le bonheur, pour lui, est essentiellement *perfection*; la jouissance digne de l'homme en résulte, mais ne le constitue pas. Il s'ensuit naturellement que le bonheur tel que nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme un état de jouissance, se trouve pour Aristote lié à la perfection morale; mais qu'il n'en est pas le but, j'entends le but premier, voulu pour soi. Si l'on voulait me permettre une façon de dire en apparence paradoxale, mais qui a le mérite de réunir et de distinguer tout ensemble ces deux notions, je dirais que, pour Aristote, le bonheur rend heureux, mais ne consiste pas proprement à être heureux.

Nous trouvons d'ailleurs le reflet de cette doctrine dans S. Thomas d'Aquin, qui a fait de si larges emprunts à la morale d'Aristote, et qui l'a commentée avec le soin scrupuleux qu'il apportait à toutes choses. Il se demande si le plaisir, considéré d'une façon très générale, en tant même qu'il pourrait résulter du bien parfait, est la même chose que la béatitude, et il répond : non. La béatitude est la possession parfaite du bien qui convient à l'homme. La jouissance n'en est que l'accident propre, inséparable, mais non constitutif de son essence. Telle la risibilité, dit-il, est un accident propre par rapport à l'homme, dont l'essence est d'être un animal raisonnable. Et répondant plus loin à cette objection : D'où vient alors que tout le monde recherche la délectation pour elle-même, semblant en faire ainsi la fin de l'homme? il fait cette lumineuse réponse : « C'est par le même mouvement que nous recherchons le

bien et que nous recherchons la délectation, parce que celle-ci n'est pas autre chose que le repos de l'appétit dans le bien possédé. N'est-ce point par la même tendance naturelle qu'un corps lourd tombe vers le centre et qu'il s'y repose? De même donc que le bien est voulu pour lui-même, et non pour un but ultérieur, ainsi en est-il de la jouissance qu'il procure, si l'on entend par là que l'un et l'autre est également terme par rapport au mouvement qui y mène. Mais si, au lieu de parler cause finale, on considère la cause formelle ou la cause motrice (autrement dit l'essence des choses et le motif qui la fait rechercher), alors la délectation est désirable, non plus à cause d'elle-même, mais à cause du bien, de la possession duquel elle résulte. Car ce bien est son *objet*, et, par conséquent, son *principe*, et par suite c'est lui qui donne à la délectation sa *forme* et sa valeur. La délectation n'est, en effet, désirable qu'en tant qu'elle est le repos dans le bien. » (*Summ. theol.*, I[a], II[a], q. II, art. 6, ad I[m].)

Cette admirable doctrine n'est pas autre que celle d'Aristote. Quiconque voudra lire l'Éthique à Nicomaque (L. I et X) s'en convaincra sans peine. Elle constitue ce que M. Janet appelle un *eudémonisme rationnel*, c'est-à-dire une doctrine du bonheur non pas tel qu'un appétit plus ou moins bien disposé le juge et l'appelle, mais tel qu'il est posé par la raison, et extrait par elle de la nature même de l'homme.

On voit de suite que, dans cette doctrine, le bien moral et le bonheur au sens moderne ne sont pas confondus le moins du monde. Il est meilleur pour l'homme d'être ce qu'il doit être que d'en jouir, et si, par impossible, — le monde étant mal fait, l'ordre du monde n'étant pas en harmonie avec la vertu, comme le requérait Kant, — il se pourrait que la souffrance seule fût attachée à cet état digne de l'homme qu'Aristote appelle béatitude, ce n'en serait pas moins là le bonheur vrai, celui qu'il serait beau d'atteindre, et que nous devrions conseiller aux hommes, sans grand espoir d'ailleurs de les convaincre. L'homme disposé ainsi, ce serait encore l'homme heureux, et il devrait trouver son sort préférable à celui de l'injuste comblé de biens.

N'est-ce pas le sens de Platon, quand il déclare que le juste crucifié est plus heureux que le méchant qui triomphe? Il y a là quelque chose de semblable à ce que dit l'Évangile : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice! » Évidemment, l'Évangile n'entend pas dire que la souffrance soit une chose heureuse par elle-même; mais il déclare qu'il est pourtant heureux à l'homme de souffrir ainsi. Et la raison de ce bonheur, à ses yeux,

c'est la « vie éternelle »; pour Platon ce serait beauté morale, la valeur de l'homme immolé volontairement pour le bien; mais n'importe, dans un cas comme dans l'autre on distingue entre bonheur et bonheur : l'un qui est appelé par l'instinct, l'autre que sa raison détermine; l'un qui consiste à *être*, l'autre qui consiste à *sentir*.

Je n'ignore pas qu'en parlant comme je viens de le dire, Platon suppose dans le sacrifice du juste une certaine joie. Mais d'abord, cette *certaine* joie est fort loin de ce que nous appelons couramment béatitude, et nous sommes avertis par là que le but de la morale platonicienne n'est pas uniquement, ainsi que le dit M. Brochard, et n'est pas même principalement de nous faire parvenir à la vie heureuse, à la vie heureuse d'ici-bas. De plus, de ce qu'on reconnaît une joie chez l'homme qui meurt pour la vertu, il ne s'ensuit pas que ce qu'on trouve d'heureux dans son cas se confonde avec cette joie elle-même. Telle n'est certainement pas la pensée de Platon, et ce serait encore moins celle d'Aristote, et beaucoup moins encore celle des stoïciens. Je répète que, pour eux, la béatitude est essentiellement le bien qui convient à l'homme, la forme de vie que sa nature appelle et que son activité a pour but de réaliser. Elle a donc une valeur en soi, indépendante de la sensibilité subjective. C'est un *objet*, et non pas une affection du sujet. L'homme qui possède la béatitude ainsi comprise est heureux par là même au sens que nous attachons à ce terme; mais ce *bonheur-joie* ne constitue pas pour cela sa béatitude. L'un est dans l'autre, mais n'est pas l'autre. L'homme vertueux est celui qui met sa joie dans la vertu, laquelle est le bien pour l'homme, et conséquemment son bonheur. Toutes ces notions : bonheur, perfection, vertu, beauté morale, jouissance digne de l'homme, sont connexes, mais ne se confondent pas. La perfection est en tête, la beauté morale en est le resplendissement, la vertu en est le moyen, la jouissance en est le résultat, le bonheur la qualifie en tant que désirable aux yeux de la raison. Et si l'on demande pourquoi la perfection est désirable aux yeux de la raison, si ce n'est pas précisément par ce qu'elle apporte une jouissance, un Grec ne peut fournir qu'une réponse : C'est le vœu de la nature, c'est l'achèvement et l'épanouissement complet de l'homme en tant qu'homme. Rechercher la perfection, c'est donc prendre le bon chemin, puisque c'est celui qui conduit à la réalisation d'un bien en soi et à l'exaltation de ce qu'il y a de plus divin dans l'homme. *Sois ce que tu es* : cette formule moderne serait entièrement adoptée par la pensée grecque. La loi de l'homme, c'est d'être un homme, et c'est dans l'analyse de lui-même qu'il trouve les motifs de son action et la forme qu'il doit revêtir.

Mais à réaliser ce type de l'homme parfait y a-t-il *obligation* au sens moderne? — Les Grecs ne le disent jamais. Pourquoi? J'ose affirmer de nouveau que ce ne peut être pour la raison mise en avant par M. Brochard. Assigner pour but à l'homme le bonheur, étant donné la façon tout objective et ontologique dont ce bonheur est conçu, cela ne pouvait aucunement les empêcher de parler d'obligation morale. Si le bonheur dont on parle est un bonheur *rationnel*, objet d'un choix en quelque sorte désintéressé, puisqu'il s'adresse à l'*homme en soi* plutôt qu'à la sensibilité subjective, puisqu'il a l'homme individuel comme théâtre et comme matière plutôt que comme bénéficiaire et comme fin, on ne voit pas en quoi la recherche d'un tel bonheur ne serait pas conciliable avec une obligation morale. Il suffira de dire que l'homme est obligé de suivre la raison; qu'il doit travailler à perfectionner son être; que cette maxime : sois ce que tu es, possède un caractère impératif. Est-il possible, en pure philosophie, de s'élever jusqu'à cette conception? M. Brochard ne le pense pas, et selon lui, si les philosophes anciens n'ont point parlé d'obligation morale, de loi morale, de devoir, c'est qu'ils sont restés purement philosophes, tandis que les modernes confondent indûment le point de vue philosophique et le point de vue religieux.

Nous ne saurions souscrire à cette thèse.

A vrai dire, nous sommes contraire autant que l'auteur à certaines définitions de la morale qui semblent en effet se rattacher inconsciemment — et indûment, puisqu'il s'agit de philosophie — à la pensée religieuse. Celui qui définit, par exemple, la philosophie morale : *la science du devoir*, donne à entendre que la notion du devoir lui est fournie par autre chose que la philosophie elle-même. Sans cela, comme le remarque fort justement M. Brochard, cette définition renferme une pétition de principe. La morale est essentiellement la règle des actions humaines; mais si cette règle doit être prise de ce qu'on appelle le *devoir*, c'est une proposition à établir dans le premier chapitre de la science, et non une proposition évidente qu'on puisse introduire dans sa définition. Toute la question, ici, est de savoir si cette notion du devoir, qu'ignora la philosophie grecque, repose nécessairement sur une idée religieuse, en entendant par là une doctrine fondée sur une révélation. C'est ce que nous ne pensons pas.

En effet, dès que nous avons conçu Dieu comme cause totale et consciente de la nature et de l'homme; dès que la dépendance de notre être par rapport à sa volonté nous paraît établie, nous sommes en état de construire une morale philosophique basée sur l'idée du

devoir. Car si Dieu, dirons-nous, a trouvé bon de nous faire; si d'autre part il ne nous a faits qu'à demi, s'en remettant à nous-mêmes — la nature nous le crie — du soin de parachever notre être, nous sommes fondés à conclure que la volonté créatrice s'étend jusqu'à cet achèvement de l'homme, que notre activité réalise. Le principe *sois ce que tu es* prend une valeur absolue, puisque c'est l'*Absolu* qui le dicte. Si cette dictée se fait sous forme de révélation, nous en aurons une certitude plus palpable, plus à la portée de tout le monde; mais, pour le philosophe, cette certitude ne sera pas plus grande. Qu'ai-je besoin qu'on me dise ce qui est écrit dans la nature même des choses? Je sais que je dois honorer mon père, sans que mon père me dise : honore-moi. Je sais que je dois entrer dans les intentions divines, dès que je sais qu'il y a des intentions divines. Et si ces intentions me sont connues avec évidence; si je sais que Dieu veut que je sois un homme, puisqu'il m'a fait un homme; dans la mesure où cette humanité est remise entre mes mains et dépend de moi quant à son développement, à son progrès, et — négativement du moins — quant à sa persistance même, je conçois nettement qu'il y a là pour moi des devoirs; j'ai tout ce qu'il faut pour fonder une *loi*, pour parler d'*obligation* véritable, d'*impératif* de la conscience, de *vertu* au sens moderne et de *péché*.

Que M. V. Brochard veuille bien l'observer, la plupart des théologiens, qu'on ne saurait accuser de méconnaître l'idée de *devoir*, ont donné néanmoins de la loi morale une analyse presque entièrement conforme à l'idée grecque. Ils ne s'arrêtent pas à l'idée de *commandement divin*, ainsi que paraît le penser notre auteur. Ils rattachent la loi morale à la *nature des choses*, et quand ils s'en réfèrent à Dieu, ils ne l'envisagent pas uniquement, ni même principalement comme *volonté*, mais comme *raison* régulatrice, laquelle s'impose à nous non pas précisément parce qu'elle *veut* s'imposer, mais parce qu'elle constitue en elle-même un absolu, dont la valeur, reconnue par la raison humaine, fonde la *loi*. A ce premier stade, la loi est donc, à leurs yeux, l'*ordre même des choses*, tel que le conçoit l'intelligence créatrice, tel qu'il s'impose par conséquent, antérieurement à toute promulgation autre que celle de la conscience, à toute intelligence issue de la première intelligence, à toute activité participant de son activité. Dans l'ordre humain, ensuite, la loi sera encore définie : *dictamen rationis*. On en trouvera l'origine non pas précisément dans la *volonté* du législateur; mais dans sa *raison*, supposée droite, c'est-à-dire conforme à l'*ordre des choses* et finalement à la suprême *Raison*.

Ne ressort-il pas de là qu'au lieu de l'anthropomorphisme que

l'auteur leur prête, en disant qu'ils se sont « figuré » la volonté divine par analogie avec la volonté d'un législateur ou d'un roi, tout au contraire ils ont fait effort pour rattacher cette dernière à ce qu'ils appellent *Lex æterna*, c'est-à-dire la raison même de Dieu manifestée par la nature des choses. Pour établir cette idée de la *Loi éternelle*, ils ne font aucunement appel à la révélation, ainsi qu'il serait si naturel à des théologiens de le faire; ils s'appuient sur la raison pure; ils invoquent l'idée de *providence*, telle que la peut concevoir un philosophe qui prouve Dieu par l'ordre de l'univers. Voici par exemple comment s'exprime saint Thomas d'Aquin : « Manifestum est quod supposito quod mundus divina providentia regitur, ut in I° habitum est, tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo, ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. » (*Summ. theol.*, I^a, II^a, q. XCI, art. 1.)

Aux yeux du grand docteur, l'idée de loi a donc son origine première dans l'idée de *raison*, en ce que la loi est tout d'abord une règle, une mesure de l'activité des êtres, et la loi devient *impérative* par cela seul que la raison dont on parle revêt un caractère absolu, ce qui est le cas pour la raison de Dieu.

Rattacher la raison humaine à la raison de Dieu, c'est donc la condition nécessaire, mais suffisante, pour créer une morale du devoir. Et c'est uniquement parce que les Grecs n'ont pas su établir ce lien, du moins d'une façon suffisamment ferme, que leur morale est restée incomplète. Leurs idées sur Dieu et sur ses rapports avec le monde étaient trop flottantes. Dégagés, par un effort méritoire, de l'anthropomorphisme mythologique, ils n'eurent pas le bonheur ou la force de rencontrer une notion de Dieu se tenant à égale distance de cet anthropomorphisme justement condamné et des conceptions profondes, mais indécises, où ils s'arrêtèrent. Le christianisme apporta la lumière; mais cette lumière, issue de la révélation, ne transforme pas pour autant la nature de l'objet qu'elle éclaire, et l'on ne voit pas pourquoi l'idée du devoir, qui en dépend, deviendrait, pour ce fait, d'essence *théologique*.

Que plus d'un philosophe ait échoué à vouloir établir cette idée du devoir en philosophie pure, c'est ce que nous n'aurions garde de contester. Nous sommes, par exemple, entièrement d'avis que Kant la livre à l'arbitraire. Son *impératif catégorique* n'a aucun fondement, à moins qu'il n'accorde à l'*humanité fin en soi* une valeur ontologique, et ne la rattache à un absolu, ce qui reviendrait à notre thèse, mais au prix d'une contradiction manifeste et d'un

retour aux *idoles métaphysiques*, si bruyamment écartées. Mais si Kant a échoué dans sa tentative, ce n'est point, selon nous, parce qu'il a voulu être exclusivement philosophe, c'est parce que sa philosophie à lui, Kant, lui fermait toute issue du côté de l'absolu divin considéré comme base de la morale. Que dis-je? c'est de l'*Impératif* lui-même que l'idée de Dieu devait sortir.

Nous ne voudrions pas dire néanmoins, avec Schopenhauer, que l'impératif catégorique procède en droite ligne du *décalogue*; nous dirions plutôt qu'il procède de l'instinct moral que chacun de nous porte en soi, au même titre que l'instinct de Dieu qui le fonde. Et nous ajouterions, ce que M. Brochard nous semble trop oublier ici, que les Grecs possédèrent cet instinct autant que nous-mêmes; que les idées de devoir, de responsabilité morale, de conscience, de péché remplissent leur littérature; que toutes leurs institutions en témoignent, et que si, à l'exemple de bien d'autres notions courantes d'ailleurs, elles n'ont guère laissé de trace dans les *systèmes*, la cause en est uniquement, ainsi que nous l'avons dit, dans l'impuissance des philosophes à trouver pour ces idées une base rationnelle suffisante.

Quant à attribuer en bloc à la religion, ainsi que paraît le faire notre auteur, toutes ces manifestations de l'âme antique, ce serait, croyons-nous, intervertir les rôles. Cette prétendue mère de l'instinct du devoir n'en serait-elle pas plutôt la fille? Quelle cause plus active des constructions religieuses pourrait-on signaler que cet instinct même, si profondément ancré dans les cœurs que tout le monde lui rend hommage, même en le combattant?

Ce que nous dit Spinoza dans le texte cité par M. Brochard n'est pas davantage de nature à nous convaincre. « La nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance, dit-il, et personne même ne peut arriver à cette idée par la raison. » C'est ce que nous nous permettons de contester, tout en observant qu'il y a là peut-être quelque équivoque. Spinoza semble parler ici d'obéissance au sens où elle est une spéciale vertu, réglant les rapports des inférieurs à leur maître, au lieu d'y voir la condition générale de toute vertu, ainsi que le demande la matière présente. C'est là une distraction bien peu digne d'un grand philosophe. Il est très clair que si la moralité dont on parle doit consister précisément à obéir à un ordre, c'est-à-dire à une volonté exprimée, ou en tout cas, supposée par nous comme constituant proprement un *précepte*, la nécessité d'une révélation s'impose. Car, en effet, ni la raison ne peut nous dire que Dieu veuille nous imposer quelque chose *sous précepte*; il peut vouloir au contraire nous laisser à nous-mêmes, curieux de savoir — s'il est permis de s'exprimer de la sorte — ce que les créatures raison-

nables que nous sommes feront de leur raison et de leur liberté. Mais tout le monde conviendra que telle n'est pas la question présente. Il ne s'agit pas d'une certaine espèce de moralité, il s'agit de la moralité elle-même; il ne s'agit pas de la vertu d'obéissance, il s'agit de l'obéissance incluse en toute vertu, ou mieux, en écartant ce mot équivoque, il s'agit de *soumission* à la loi de l'homme, à supposer qu'il y ait une loi de l'homme, et nous disons que la conception de cette loi et la reconnaissance du caractère impératif qu'on lui accorde ne postulent à aucun titre une révélation.

« L'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, dit Spinoza, et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. » C'est bien toujours la même confusion. Mais nous observerons de plus qu'au niveau où nous sommes, cette conception de l'obéissance est par elle-même extrêmement étroite.

La volonté de celui qui commande n'est pas la raison dernière de la valeur impérative d'un ordre; car la volonté est par elle-même une puissance aveugle. C'est la raison qui est sa mesure, sa règle, et qui peut seule lui donner de régler légitimement les actions d'autrui. « La volonté, dit saint Thomas d'Aquin, ne peut avoir raison de loi que si elle emprunte à quelque raison sa propre règle. C'est ainsi qu'il faut entendre que la volonté du prince a force de loi ; autrement la volonté du prince serait plutôt une iniquité qu'une loi[1] ». C'est donc à la « vérité des choses » que se rapporte en définitive l'obéissance. La volonté du législateur n'est que l'interprète et la garantie de cette vérité. Et quand la vérité en question se trouve être la vérité divine elle-même, *raison éternelle* manifestée au dehors, révélée par l'essence et par les rapports naturels des choses, cette vérité revêt à nos yeux un caractère *absolu* qui fonde l'obligation, en l'absence même de toute volonté spéciale, de toute intention préceptive, à plus forte raison de toute manifestation extérieure d'une volonté.

Quant à ce qu'ajoute Spinoza, à savoir que la révélation serait « superflue » si l'on accorde à la philosophie le droit et le pouvoir de s'élever jusqu'à l'idée d'obligation morale, je n'ai pas besoin de faire ressortir tout ce qu'il y a de peu réfléchi dans une affirmation pareille. Spinoza ignorait-il donc que l'objet révélé déborde celui de la morale naturelle? Pouvait-il oublier, d'autre part, que le motif religieux est de nature à fournir à cette dernière : 1° une certitude plus grande pour ses principes; 2° une garantie pour ses conclusions; 3° une autorité indiscutable pour ses principes; 4° et surtout

1. *Summa th.*, Iª, IIª, q. XC, art. I, ad IIIm.

un champ d'action autrement vaste que celui de la pure philosophie?

Tels sont donc les motifs pour lesquels nous ne pouvons souscrire à la thèse fondamentale de M. Brochard, et pour lesquels aussi, cela va sans dire, nous devons repousser sa conclusion, formulée d'ailleurs avec réserve. « Étant donné, dit-il, qu'il est deux manières de comprendre les rapports de la morale antique et de la morale moderne — nous avons dit lesquels —, si l'on se prononçait pour la seconde, il faudrait concevoir la morale tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre, et en quelque sorte la laïciser... Les idées d'obligation, de devoir qui s'y rapportent seraient éliminées, ne trouvant point de place dans une morale purement scientifique et rationnelle. » — Voilà ce qu'il nous est impossible d'accepter, pour les raisons que nous avons dites. Et nous n'avons pas cru inutile d'y insister; car cette thèse ne tendrait à rien moins qu'à diminuer et à rabaisser l'éthique naturelle.

Ce n'est pas que nous éprouvions la moindre répugnance à voir « laïciser » cette dernière. Tout au contraire. Nous n'avons qu'à gagner à distinguer toujours nettement ce qui appartient à la philosophie proprement dite et ce qui dépend d'un objet religieux. La confusion ne saurait profiter ici à personne, et elle nuit à la science, en l'engageant dans de fausses voies, sans parler du défaut de méthode que cette confusion implique par elle-même. La philosophie est « laïque » par son essence. Si la religion a paru l'absorber à certaines époques, elle n'en a pas pour autant méconnu les droits; elle en a seulement contesté l'efficacité sur les masses, et nous sommes heureux de constater que, sur ce point, M. Brochard serait facilement avec elle. Mais telle n'est pas présentement la question. Quoi qu'il en soit de leur influence relative, la religion et la philosophie ont chacune ses droits. Si le concours de la morale religieuse, ou pour mieux dire du motif religieux en morale, est *utile*; s'il s'impose d'autre part au croyant, ce n'est pas une raison pour que le croyant confonde indûment deux points de vue, et refuse de parti pris son concours à ceux qui s'efforcent « de rattacher la loi morale aux lois de la nature ». Un travail de ce genre n'est-il pas précieux aux yeux de sa foi elle-même, puisqu'il lui apporte une confirmation de ses motifs, une justification de son *décalogue*, et qu'il tend à substituer toujours plus à l'obéissance pure et simple, à l'humble et charbonnière soumission des masses, une obéissance éclairée, sûre de sa marche et de ses résultats.

Raison de plus, on en conviendra, pour que nous n'aimions pas à voir diminuer le rôle de l'éthique naturelle. Lui refuser le droit de s'élever à l'idée de *loi* morale, d'*obligation* proprement dite, de *devoir*, de *conscience*, de *péché*, nous semble à la fois excessif et dangereux. Ce n'est pas un motif suffisant d'ailleurs pour nous faire « exclure de la morale tous les philosophes anciens sans exception ». Nous sommes au contraire tout disposé à dire avec M. Brochard : « ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Éthique à Nicomaque* l'est à la morale éternelle ». Mais c'est à la condition qu'on nous laisse compléter cette dernière par la seule notion qui lui manque : celle de l'absolu divin, garantissant de façon claire la valeur et le caractère obligatoire de l'idéal humain.

A.-D. Sertillanges,
Professeur de Philos. morale à l'Institut catholique de Paris.

L'INFINI NOUVEAU

Dans une lettre récente, M. Paul Tannery se plaint, au sujet de la droite transfinie, que nous ayons imparfaitement exprimé sa pensée. Nous regrettons d'avoir bien mal exprimé la nôtre, si l'on a pu croire que notre dessein était de rechercher et de faire connaître les idées de M. Paul Tannery. Ayant à parler de la droite dite transfinie, nous ne pouvions nous dispenser de signaler au lecteur l'article où, à notre connaissance, elle était présentée sous ce nom pour la première fois. Cela fait, nous n'avions plus à songer à cet article.

Notre but était d'établir que les mathématiques pures ne connaissent point un nombre fixe qu'on ne saurait dépasser par la répétition de l'unité, et que la géométrie ne connaît pas davantage une longueur qu'on ne saurait dépasser par la répétition d'une longueur prise comme unité. Il est inutile de rappeler l'intérêt qu'il y a eu à montrer que ces notions ne sont nécessaires ni aux mathématiques antérieures à M. Cantor, ni même à la théorie des ensembles où M. Borel ne les emploie pas.

Une question nouvelle cependant s'est élevée à propos de la suite dite des fonctions croissantes.

Cette suite est-elle d'une nature si spéciale qu'il faille désormais

admettre deux modes d'illimitation, dont l'un convient à la suite des nombres entiers, tandis que l'autre, plus reculé, apparaîtrait dans la suite des fonctions croissantes? S'il en est ainsi, il faudra conclure tout d'abord que la suite des entiers s'arrête de quelque manière à un premier infini atteint dès que les entiers sont dépassés. On devra reconnaître aussi que la suite des fonctions croissantes s'achemine vers un second infini, puisqu'elle se poursuit sans fin au delà du premier.

On échappera, au contraire, à cette double obligation d'admettre un premier puis un second infini, si l'on reconnaît que la suite en question est une suite dénombrable ordinaire; et mieux encore, si l'on voit que le raisonnement même qui conduit à des conséquences si nouvelles les a d'abord, pour la plupart, admises implicitement comme hypothèses.

Nous n'avons rien à retrancher de ce que nous avons dit à ce sujet, et nous n'y serions probablement point revenus; mais, ayant à faire paraître ici les quelques lignes qu'on a lues plus haut, comment ne pas y joindre ce qui développe, sur un point si important, notre dernier article?

En premier lieu nous devons reconnaître que nous avons été, non pas incomplets, mais trop concis dans la démonstration que nous opposons à celle de M. Borel. Du moins, comme on va le voir, n'avons-nous commis aucune des deux erreurs contre lesquelles M. Borel met en garde le lecteur.

Dans la construction de la suite dont il s'agit, on rencontre une première partie composée d'une infinité de groupes dénombrables. Loin de nous être arrêtés à cette partie-là et de nous être bornés à montrer qu'elle était dénombrable, nous l'avons tenue pour telle et nous en avons fait notre premier point de départ dans la formation de la suite totale.

Et quant à ce procédé qui, après tous les termes qu'on veut supposer obtenus, permet encore d'en trouver une infinité de nouveaux, nous n'en avons pas méconnu le rôle capital, puisque nous en avons fait la loi même de formation de la suite, ainsi qu'il convient d'ailleurs, car la loi de formation d'une suite illimitée est bien dans l'opération qui la prolonge encore si loin qu'on l'ait déjà conduite.

Que tel ait été notre plan, on le peut voir dans la règle de formation des termes de tête successifs : « du terme de tête donné on déduit un groupe dénombrable, puis on applique le théorème à l'ensemble qui comprend les termes nouveaux et *ceux antérieurement obtenus*, et cela donne le nouveau terme de tête ». Il n'était donc

pas question, là, des têtes d'itération de la première partie, pour la formation desquelles les mots soulignés seraient de trop.

Assurés ainsi d'avoir étudié la même suite que M. Borel, mais craignant d'avoir donné des explications trop sommaires, nous reprendrons notre démonstration dans tous ses détails et nous pourrons peut-être montrer à quel point précis elle se sépare de M. Borel; quelles hypothèses sont introduites dans cette dernière, et enfin nous rechercherons si ces hypothèses trouvent ou non une sanction dans les possibilités du calcul.

Cette étude sera certainement ardue. Il nous faudra employer un système spécial de notations, mais l'objet en vue n'est pas disproportionné à tant d'efforts, car si le transfini, qui n'a pas encore droit de cité en mathématiques [1], doit être cependant accepté dès aujourd'hui par les philosophes comme la conséquence d'un raisonnement mathématique, encore faut-il qu'ils sachent sur quelles hypothèses ce raisonnement est construit.

Rappelons ici le sens de quelques expressions qui reviennent souvent.

Parmi les suites dénombrables, il y en a de simples qui sont directement semblables à la suite des nombres entiers; d'autres sont *composées* d'un nombre fini de suites simples; d'autres enfin, que nous appellerons du *second ordre*, se déduisent d'une suite simple en y remplaçant chaque élément par une suite simple. Une suite *composée* ou une *suite du second ordre* peut être réduite à la forme simple par un mélange de ses termes. Cette réduction s'effectue de bien des manières. Nous supposerons choisi l'un de ces modes d'opération, celui, par exemple, que M. Borel [2] indique pour une suite du second ordre, et qui s'applique aussi à une suite composée. Nous représenterons par R l'opération ainsi définie.

L'itération que nous représentons par I est une opération qui, appliquée à une fonction, donne comme résultat une suite simple de fonctions dont la première est la fonction d'où l'on part, que nous appelons tête d'itération.

Le procédé de P. du Bois-Reymond est une opération, on la désignera par T, qui, appliquée à une suite dénombrable de fonctions, donne comme résultat une fonction unique.

L'addition de l'unité sera figurée par U. On peut associer ces

1. « Le développement ultérieur des mathématiques conduira peut-être à introduire dans les raisonnements une suite de fonctions croissantes de plus en plus grandes. A partir de ce moment, le transfini aura conquis droit de cité en mathématiques, au même titre que l'indéfini. » (E. Borel, *Revue philosophique*, avril 1900.)

2. E. Borel. *Leçons sur la théorie des fonctions*.

signes d'opération, de manière à représenter des opérations composées. Par exemple UU figurera l'addition de deux unités. Chaque opération partielle est supposée appliquée au résultat de la précédente. Une parenthèse marque que l'opération ainsi constituée est traitée comme une opération unique.

Par ces conventions, les opérations qui donnent la suite des nombres entiers sont écrites dans la suite indéfinie

U U U....

Celles qui donnent la suite des nombres pairs sont écrites par la suite.

(UU) (UU)....

Enfin la première de ces deux suites peut représenter la suite même des nombres entiers, si on rétablit l'unité en tête, et qu'on remplace chaque signe d'opération par le résultat que cette opération a donné.

De même, la dernière suite écrite représente la suite des nombres pairs ou la suite des nombres impairs selon qu'on rétablit en tête zéro ou 1.

A l'aide de ces notations, on peut suivre aisément la formation de la suite des fonctions croissantes. Faisons-le pour la première partie d'abord.

On part d'une fonction donnée. Par l'itération I on obtient un groupe simple de fonctions, lequel, par l'opération T, fournit une nouvelle fonction. On opère sur celle-ci comme on a fait sur la première, et ainsi de suite.

Les opérations effectuées sont figurées par la suite indéfinie.

I T I T I T. ....

On passe du premier groupe I au suivant par l'opération T I et la suite ainsi formée est figurée par :

I (T I) (T I) (T I) ...

C'est une suite dénombrable du second ordre; par l'opération R elle se réduit à la forme simple. On a ainsi la première partie de la suite des fonctions croissantes. Désignons-la par A. Cette même notation A représentera aussi, conformément à nos conventions, l'opération composée qui, appliquée à la première fonction donnée prise comme *terme de tête*, donne le groupe dénombrable, première partie de la suite de M. Borel.

Pour la continuer, on applique à ce groupe A l'opération T, le terme ainsi obtenu sera terme de tête pour un nouveau groupe à obtenir par l'opération A. On a donc jusqu'ici deux groupes simples. La réduction R les transforme en un autre, auquel on appliquera encore l'opération T pour avoir le troisième terme

de tête sur lequel on opérera comme sur le second, et ainsi de suite.

Les opérations qu'on fait à partir de la première fonction donnée sont donc, dans leur ordre, représentées par la suite illimitée

ATA RTA RTA RTA ....

Chaque opération R s'applique à tous les groupes fournis par les opérations A qui précèdent.

La suite totale des fonctions croissantes, qui est constituée des groupes A successifs, peut être représentée par la notation suivante :

A (TA) (RTA) (RTA) ...

Sur cette notation se lisent les opérations qui conduisent à chacun des groupes simples successifs, et chaque parenthèse peut-être regardée aussi comme figurant le groupe simple dont elle donne la formation.

La suite totale étant ainsi définie, démontrons qu'elle est dénombrable.

Pour cela considérons la suite des termes de tête qui sont : la première fonction d'où l'on part, et ceux qui sont fournis, dans notre calcul, par les opérations RT; leur suite peut être représentée par :

α (AT) (ART) (ART) ....

où α désigne la fonction point de départ. Chacun des termes de tête se déduit du précédent par une opération dont l'énoncé a été rappelé plus haut et qui se représente par (ART), il y a un terme de tête pour chaque groupe A.

En même temps que la suite des termes de tête, formons la suite des entiers

1 U U U ...

ayant soin de faire, dans la seconde suite, l'opération U chaque fois que, dans la précédente, on fait l'opération (ART). Comme ces deux opérations sont toutes deux toujours également possibles, les termes de tête successifs correspondent aux entiers successifs. Ils forment donc une suite dénombrable simple. La suite totale qui se déduit de celle des termes de tête, en remplaçant chacun d'eux par une suite simple, se présente donc comme une suite du second ordre, ce qui démontre le théorème.

Pour arriver à une conclusion contraire, il faut, disions-nous, admettre que l'opération U cesse d'être possible quand l'opération (ART) continue à l'être encore.

Voyons, en effet, ce que dit M. Borel dans sa démonstration. Il explique, mais sans en montrer la périodicité, les différents procédés dont on dispose pour prolonger la suite, puis il ajoute :

« Il est inutile de fatiguer le lecteur en répétant toujours les mêmes mots. L'application des procédés précédents est indéfinie. D'ailleurs tels procédés déterminés que l'on voudra appliqués une infinité dénombrable de fois ne conduiront jamais qu'à un ensemble dénombrable; seulement, une fois cet ensemble obtenu, on pourra le dépasser par une application nouvelle du théorème fondamental. »

Il est impossible de ne pas voir là l'affirmation de cette proposition qu'on pourrait répéter l'opération RT et par suite RTA une fois de plus que nous ne l'avons supposé, et comme nous avons supposé qu'on la répète autant de fois qu'on peut répéter l'opération de l'addition de l'unité, il est hors de doute que M. Borel admet implicitement que cette dernière opération s'arrête de quelque manière pour se laisser dépasser par l'opération RTA.

Et nous ne jouons point ici sur les mots; nous ne nous plaisons point non plus à abuser de quelque équivoque; nous cherchons à pénétrer le fond même du raisonnement de M. Borel. Répéter une opération indéfiniment, c'est, selon lui, la répéter « une fois, deux fois, trois fois, etc., bref aussi longtemps qu'il y a des nombres entiers [1] ». La répéter encore une fois de plus, ce sera donc la répéter, alors qu'il n'y a plus d'entier qui corresponde à cette nouvelle opération.

Nous trouvons donc, dans la démonstration de M. Borel, un postulat implicite qui pourrait s'énoncer ainsi : « Telle opération, qui est de nature à se répéter sans fin, peut être continuée encore, alors que l'addition de l'unité qu'on a jusque-là également répétée, ne peut plus être continuée ».

Ce postulat est conforme aux idées de M. Cantor; il entraîne la notion d'un premier infini, et conduit ainsi à un second infini; il comprend donc tout ce qui nous effrayait dans le *transfini*. Mais ce n'est qu'un postulat, inutile jusqu'ici en mathématiques; il faut certainement plus d'efforts pour l'admettre sans motif que pour le rejeter comme nous faisons.

Il nous reste maintenant à tenter une contre-épreuve, pour ainsi dire, de nos raisonnements. Nous la ferons en tentant d'appliquer le procédé de P. du Bois-Reymond à la suite indéfinie des fonctions déjà obtenues. Si le calcul conduit à une fonction nouvelle, ce sera un encouragement pour les partisans du postulat. Si le calcul, au contraire, se traîne sans fin, ne donne jamais que des résultats obtenus déjà, et ne conduit pas à une fonction nouvelle, les adversaires du

1. Borel. *Revue philosophique*, avril 1900.

postulat pourront dire que le calcul lui-même témoigne contre le postulat.

Nous n'exposerons que sommairement et à grands traits cette recherche et cela pour deux motifs : d'abord cette sorte de vérification ne semble pas être de grande importance dans la question, car M. Borel n'en dit rien. Ensuite, si notre calcul, qui sera dirigé d'une certaine façon, ne donne pas de fonction nouvelle, il sera toujours possible d'objecter que, dirigé autrement, il en aurait peut-être donné une.

Rappelons que notre suite, formée par la répétition indéfinie du même procédé, se compose d'une suite indéfinie de groupes simples que nous avons appelés les groupes A ; chacun de ces groupes a un terme de tête qui est le résultat de l'opération RT appliquée aux groupes A qui le précèdent. Le terme nouveau que l'on cherche devra s'obtenir en appliquant cette opération RT à la suite indéfinie, supposée complète, des groupes A.

Faisons donc d'abord l'opération R. Elle ne peut pas, il est vrai, être terminée, mais on peut la commencer et la pousser aussi loin que l'on veut en l'appliquant aux *n* premiers groupes A, et ne prenant que les *n* premiers termes obtenus. Ces termes, à leur tour, suffisent pour commencer l'opération T ; ils donnent, par ses premières déterminations, le terme final que l'on cherche; mais on ne trouve jamais ainsi que des résultats convenant à la fois à l'un des termes de tête de rang fini et à tous ceux qui le suivent.

Pour supposer obtenue quelque détermination qui soit nouvelle, il faudrait admettre qu'on a pu pousser le calcul jusqu'à employer le dernier terme de la suite des A, ce qui n'a pas de sens.

On a fait, dans ce raisonnement, certaines hypothèses sur le choix de R ; elles ne dépassent pas celles qui sont nécessaires pour qu'on puisse appliquer avec succès à la suite totale une opération nouvelle (RS) ou l'opération S serait différente de T, mais donnerait comme T une fonction unique quand on l'applique à une suite simple.

Ainsi c'est en vain qu'on admettrait le postulat ; le procédé de P. du Bois-Reymond ne conduirait pas à une fonction nouvelle au delà de la suite indéfinie qu'on a formée. Il est du reste facile de voir que ce procédé ne donne pas toujours une fonction différente de celles auxquelles on l'applique. Qu'on suppose, par exemple, que d'une manière générale, chaque fonction donnée de rang *n*, ne commence à différer de la précédente qu'à partir de la valeur *n* de la variable, et l'on voit que l'application du procédé de P. du Bois-Reymond se confond avec le calcul de la dernière des fonctions données.

Pour nous résumer, nous dirons donc que la suite formée par les procédés que M. Borel indique est une suite dénombrable. Pour démontrer qu'elle ne l'est pas, il faudrait d'abord admettre un postulat par lequel on accepte deux modes d'illimitation différents pour des suites qui se prolongent sans fin. Ce postulat d'ailleurs ne suffirait pas, car la nouvelle fonction par laquelle on veut prolonger la suite indéfinie des fonctions croissantes, ne saurait, par le calcul, se distinguer de celles qui sont supposées figurer dans cette suite. Cette nouvelle fonction n'a qu'une existence verbale : on en parle mais sans avoir montré qu'elle existe.

Pour nous, toute opération qui peut se répéter sur son résultat, donne lieu, par cette répétition prolongée, à une suite indéfinie. La suite des nombres entiers est le type de ce genre de suites ; elle donne, par définition, des noms distincts aux pas successifs que l'on fait quand on s'avance dans une suite indéfinie quelconque ; elle peut dépasser toute répétition qui s'arrête et accompagner toute répétition qui se continue.

La loi de formation des nombres entiers est complète dans cet énoncé : après un nombre entier on peut en former un autre ; mais la formation même de la suite des entiers ne peut être qu'incomplète, puisque, à chaque progrès de sa formation, elle se présente comme finie mais encore prolongeable.

Cette suite des entiers n'admet ni un dernier terme ni des derniers termes, puisqu'elle n'a pas de fin.

Entendue ainsi, jointe à la notion de somme, elle forme le premier chaînon de la suite des raisonnements qui constituent les mathématiques pures, où l'on ne traite que du nombre.

F. EVELLIN ET Z.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

G. Dumas, La tristesse et la joie, 1 vol. in 8° de 428 pages. Paris, 1900, Félix Alcan.

M. Georges Dumas, déjà connu du public par d'intéressants travaux sur les sentiments, nous donne, dans ce substantiel ouvrage, une étude de la tristesse et de la joie, pour laquelle il n'a négligé aucune des ressources que lui offrait la science.

C'est dire qu'on ne trouvera ici ni métaphysique, ni théories à fracas, ni verbiage d'aucune sorte, mais une série de recherches conduites suivant une méthode sévère, auxquelles l'auteur s'était préparé de longue date, et pour lesquelles il se trouvait particulièrement armé, aussi bien comme psychologue de carrière que comme médecin.

L'ouvrage, dans son ensemble, se divise en deux parties : l'une psychologique, l'autre physiologique. Nous résumerons d'abord cette seconde partie, la plus riche, à notre avis, en résultats incontestables.

M. Dumas étudie successivement les divers phénomènes physiologiques, chimiques, physiques, mécaniques dont le corps est le théâtre pendant la tristesse et la joie. On voit qu'aucune partie du sujet n'est restée inexplorée.

Psychophysiologie de la tristesse et de la joie. — Les phénomènes se résument ainsi :

Dans la tristesse passive :

1° Anémie périphérique ; 2° ralentissement du cœur; 3° ralentissement de la respiration.

Dans la joie :

1° Hyperhémie périphérique; 2° accélération du cœur; 3° accélération de la respiration.

Dans la souffrance aiguë :

1° Hyperhémie périphérique ; 2° accélération du cœur ; 3° accélération de la respiration.

Ces recherches nous renseignent sur le processus de la tristesse active et sur ce que cet état parait avoir en soi de contradictoire et de déconcertant. « C'est, dit très justement M. Dumas, une excitation de déprimé, une excitation enserrée de tout côté par des phénomènes cérébraux et organiques de dépression, tout comme l'excitation mentale à laquelle elle correspond ». Ce chapitre est un des plus intéressants du livre. On y trouvera des remarques très suggestives fondées sur des observations conduites avec le plus grand soin : nous recomman-

dons particulièrement les recherches sur l'hyper et l'hypoglobulie dans la dépression et dans l'excitation, et les conclusions que l'auteur en tire. On regrettera peut-être que la question des inhibitions n'ait pas été abordée.

Psychochimie de la tristesse et de la joie. — Les phénomènes de nutrition, ou phénomènes chimiques, sont les suivants :

1° Dans la dépression mélancolique, diminution des combustions.

2° Dans la mélancolie active, diminution des combustions;

3° Dans l'excitation agréable, augmentation des combustions.

L'auteur est arrivé à ces résultats par des pesées répétées et par des analyses d'urine. Il ne se prononce pas sur la question des auto-intoxications.

Psychophysique de la tristesse et de la joie. — L'excitation agréable se traduit par une hyperesthésie légère ou marquée; la mélancolie passive, par une hypothermie marquée, et la mélancolie active par une hypothermie légère.

L'auteur nous présente à l'appui de ces recherches une courbe de 2000 températures prises régulièrement sur le même sujet et qui rend visible l'opposition entre la mélancolie dépressive et l'excitation agréable.

Psychomécanique de la tristesse et de la joie. — La mécanique, ou, si l'on préfère, l'expression musculaire de la tristesse et de la joie, est étudiée par mesures dynamométriques. Ces mesures sont, du reste, d'une interprétation très délicate, en raison des causes intercurrentes. Il y a, cela est évident, un contraste assez vif entre les difficultés qu'on éprouve à interpréter de pareils faits, et le charme de précision par lequel ils s'expriment; nous ne nous étendrons donc pas sur les objections qu'on pourrait faire à l'auteur à cet égard ; il a tiré du dynamomètre tout le parti possible.

Peut-être dans ses recherches sur l'expression des émotions aurait-il pu faire usage des images composites.

Les observations et expériences très nombreuses dont nous résumons ici les résultats sont faites à l'aide d'instruments bien choisis et quelquefois ingénieusement perfectionnés par l'observateur lui-même. Outre leur intérêt d'ensemble, outre les ingénieuses remarques de détail auxquelles elles conduisent l'auteur, elles fixent les grandes lignes de la question, et tranchent certains points jusque-là restés en litige.

« Reste maintenant, dit M. Dumas dans un examen d'ensemble, à se demander par quel mécanisme les émotions d'origine morale arrivent à se constituer de la sorte; en vertu de quelle loi une représentation mentale détermine non seulement dans le cerveau, mais dans le corps tout entier, les phénomènes organiques dont l'énumération précède. » L'auteur se livre à ce propos à une critique approfondie de la théorie de Meynest. Il conclut pour sa part que la tristesse passive ou dépression peut s'installer par deux mécanismes différents :

1° Par arrêt fonctionnel et anémie consécutive des centres;

2° A la suite d'une excitation épuisante, douloureuse, qui détermine pendant un temps plus ou moins long, des phénomènes de résistance.

De même la joie organique peut se produire :

1° Par une stimulation légère des fonctions mentales et une hyperhémie consécutive des centres;

2° A la suite d'une excitation chronique qui détermine pendant quelque temps des réactions psychiques et motrices très marquées.

Sur la question de savoir si le plaisir et la douleur sont des émotions spéciales comme la colère, la peur, ou des émotions générales qui font partie d'autres émotions, M. Dumas s'exprime ainsi : « Il est vrai, comme le dit M. Ribot, que le plaisir et la douleur, considérés en eux-mêmes, sont des états affectifs extrêmement généraux et qu'ils ne peuvent être rangés dans la même catégorie que les émotions spéciales; mais il est également vrai que le plaisir n'est pas toute la joie, que la douleur n'est pas toute la tristesse, que le plaisir n'est même pas toute l'excitation agréable, que la douleur n'est pas non plus toute l'excitation pénible et que la joie, la tristesse, l'excitation, peuvent être considérées comme des réactions spéciales analogues à la peur, à l'angoisse, à la colère. »

Quelle est maintenant la nature de ces réactions spéciales dites joie, tristesse, excitation? « Faut-il considérer ces sentiments comme des phénomènes mentaux, qui, suivant la conception courante, succèdent aux représentations et déterminent dans l'organisme des variations musculaires, circulatoires et autres, que nous appelons l'expression? Faut-il, au contraire, les considérer comme le retentissement dans la conscience des variations organiques qui, dans ce cas, succéderaient directement à la représentation? »

On voit qu'il s'agit ici de la question fondamentale. La discussion des théories de James et de Lange est trop approfondie pour que nous puissions la résumer ici. Nous y renvoyons le lecteur. M. Dumas débrouille et critique très habilement le contenu de ces deux théories en y ajoutant des vues personnelles, qu'il avait du reste préparées au cours de son livre. Nous sommes d'accord avec lui pour penser que la question n'est pas encore complètement résolue. En tout cas, M. D. prend, pour sa part, position entre les deux écoles rivales : l'intellectualisme et l'école physiologique. Son point de départ est le même que celui des intellectualistes, mais il conçoit le mécanisme de la tristesse et de la joie sous une forme plus complexe. « Pour eux, dit-il, les représentations sont les forces vives de l'âme, pour nous ce sont des symboles qui tirent toute leur force et toute leur valeur des tendances claires ou confuses qui les provoquent ou qui sont provoquées par eux. » Telle est la conclusion de l'ouvrage.

Les recherches que nous venons de résumer sont précédées d'une étude psychologique de la tristesse et de la joie.

Cette étude, de même que toutes les recherches physiologiques

relatées ici, est faite sur une catégorie de malades appartenant à une classe très spéciale, les circulaires.

Ce sont évidemment des sujets très séduisants, car leur état, leurs alternatives d'excitation et de dépression présentent un caractère d'opposition et de quasi-régularité qui facilite évidemment les recherches. Reste à savoir si on peut, uniquement d'après la folie circulaire, établir, comme le veut l'auteur, une théorie psychologique complète de la tristesse et de la joie.

Nous ne critiquons pas, bien entendu, l'emploi qui a été fait de la méthode des grossissements. C'est actuellement, surtout dans les asiles, ou d'après les observations des aliénistes, qu'on peut, avec quelque profit, étudier les états affectifs. L'observation de l'aliéné reste la base des études du genre de celle-ci.

Nous serions donc bien plutôt porté à nous demander si en restreignant, comme il l'a fait, ses recherches à un seul genre de malades, M. D. ne s'est pas condammé à laisser en dehors de son étude psychologique un ordre de faits des plus importants.

L'auteur établit d'abord, après M. Ribot, une distinction essentielle entre deux sortes de tristesse : la tristesse passive, où l'homme est triste, abattu, pense peu, et la tristesse active où il s'agite, parle, pleure et se lamente; et il étudie ces états chez les mélancoliques qu'il appelle mélancoliques actifs et passifs.

Voici comment sont caractérisés ici ces deux états :

Pour la mélancolie passive :

1° Absence de douleur morale; 2° sentiment généralisé d'impuissance physique et mentale et cœnesthésie pénible; 3° impuissance mentale; 4° diminution de la vie de relation qui, non seulement isole le mélancolique, mais engendre chez lui le besoin d'isolement.

Pour la mélancolie active (qui est, semble-t-il, dans l'esprit de M. D., la mélancolie agitée des aliénistes) :

1° Ensemble des manifestations positives qui constituent la tristesse passive; 2° manifestations propres : A, douleur morale, névralgie psychique; B, délire provoqué par la douleur morale et réagissant sur elle.

C'est donc le degré d'excitation des éléments nerveux qui déterminerait la forme de la mélancolie : « Les mélancoliques actifs sont des mélancoliques qui souffrent, et leur souffrance tient à leur sensibilité même... une sensibilité obtuse en restera à la dépression simple ou à la stupeur sans délire (mélancolie passive); une sensibilité plus fine fera de la douleur morale ».

Cette observation, fort ingénieuse, est peut-être contestable, et l'on pourrait peut-être trouver des stupides fort intelligents en dehors des crises; mais ce n'est là qu'un détail et le tableau d'ensemble est parfaitement exact dans son ensemble, si l'on prend soin de bien peser les termes dont s'est servi l'auteur et de distinguer avec lui la douleur et la souffrance, la douleur morale localisée (délire) et la tristesse sans

douleur morale (stupeur des aliénistes). Si nous avions ici un regret à formuler, c'est que dans ses recherches physiologiques l'effort de M. D. n'ait pas porté davantage et en premier lieu sur l'établissement d'un diagnostic différentiel entre ces deux formes de la mélancolie. C'était là, semble-t-il, une entreprise bien tentante, et dont la réussite aurait présenté le grand avantage, d'établir sur une base objective solide la psychologie de la question. Une telle tentative, du reste, est peut-être encore impossible à l'heure présente, et c'est moins, sans doute, à M. D. qu'il faut nous en prendre qu'à l'insuffisance de nos moyens actuels d'investigation.

En tout cas ces chapitres précisent et enrichissent notablement la psychologie de la question. Quelques points, à notre avis, restent encore obscurs : où placer l'hypocondrie (si nette parfois dans ses formes)? quel est le paroxysme de la mélancolie active, et ne revêt-elle pas, à ce degré, certains traits qui risquent de la faire confondre avec la manie? Quel est dans l'un et l'autre cas le rôle des inhibitions, et l'aspect psychologique particulier à chaque état? Peut-être l'emploi de grossissements plus forts aurait-il permis à l'auteur de trancher, chemin faisant, ces questions très délicates.

Les deux formes, active et passive, de la joie morbide se distinguent moins nettement, d'après M. D., que les deux formes de la tristesse, aussi a-t-il cru pouvoir les confondre.

La joie est caractérisée :

1° Par un sentiment généralisé de bien-être et de puissance et par l'éveil des tendances altruistes;

2° Par une puissance véritable de l'esprit;

3° Par un sentiment aigu et local de plaisir moral;

4° Par des représentations provoquées par ce plaisir, réagissant sur lui, et subissant l'influence de l'hyperactivité psychique comme de la cœnesthésie;

5° Par un désir d'action, un besoin de vie sociale engendré par les tendances altruistes et le sentiment d'une plus grande puissance psychique;

6° Par une tendance à l'incoordination qui croit proportionnellement à l'intensité de la joie.

L'observation vient ici, une fois de plus, confirmer cette idée très ancienne que la joie est corrélative d'une puissance plus grande : « Elle n'en est pas la cause, comme se l'imagine le sens commun; considérée dans sa période d'état et non dans son mécanisme originel, elle n'en est que le symbole, la traduction affective des modifications réelles qui s'accomplissent dans la sensibilité, la perception, la mémoire, l'intelligence, l'imagination, la volonté ». L'auteur présente de ces diverses modifications une étude détaillée. Il examine notamment comment, sur le fond affectif, se dessinent les associations d'idées, et note en passant, avec justesse, que « les joyeux les plus excités sont, en même temps, ceux qui raisonnent le moins ».

Il est à remarquer que M. D. n'admet pas que l'hyperactivité soit cause originelle de la joie. « C'est, dit-il, un élément qui vient alimenter la joie cérébrale une fois qu'elle est créée, mais qui ne paraît pas suffire à la déterminer, et avec elle tout le délire de la joie. » Nous n'avons pas d'objection de détail à faire à cette analyse non plus qu'au tableau de la joie qui nous est présenté, à condition, bien entendu, qu'on admette avec M. D. qu'il n'existe d'autre forme de la joie que celle qu'il nous présente dans son livre, et qu'on accepte comme un fait que « la joie ne donne pas naissance par son exagération à des variétés cliniques aussi nettement délimitées que les différentes formes de la mélancolie ». Mais c'est là, à notre avis, un point absolument discutable, d'autant plus discutable que M. D. remarque lui-même qu'il y a des joies calmes « pas très riches en images » et qu'on peut, « rien qu'en faisant appel à la psychologie subjective, distinguer la joie sans plaisir moral, de la joie avec plaisir moral ».

La description rapportée plus haut semble donc parfaitement juste en tant qu'il s'agit de l'excitation maniaque. Mais ce qui resterait à prouver c'est que l'excitation maniaque soit la seule forme morbide de la joie active. Or une des deux formes essentielles de la joie a été ici laissée de côté : c'est l'extase.

Les circulaires de M. Dumas ne sont pas des extatiques. Soit. Mais il y a des extatiques ailleurs, et à défaut d'extatiques il y a des béats, des satisfaits, toutes les formes de la joie calme, de la joie sans délire, dans laquelle le phénomène affectif monte au premier plan et pousse dans l'ombre les idées. En tout cas, qu'il y ait une forme absolument pure de la joie calme, cela paraît certain ou tout au moins très probable. Et puisqu'il s'agissait ici d'établir une théorie complète de la joie, pourquoi, à défaut de malades, qui sont, j'en conviens, difficiles à trouver, surtout parce qu'aujourd'hui encore, la nature de leur psychose les prédestine au couvent, pourquoi n'avoir pas consulté les mystiques? Leurs descriptions, sur ce point, valent les meilleures observations des aliénistes, et si nous devons attendre de les avoir nous-mêmes vérifiées au chevet du malade, tout au moins elles sont de nature à nous faire beaucoup réfléchir. Je pourrais citer ici les textes les plus significatifs, des pages où l'on sent l'observation la plus fine et la plus exacte, et qui, bien comprises, traduites en notre langage, ne nous laissent plus à désirer qu'un heureux hasard de clinique. Toute la mystique est un effort pour établir le type pur de la joie calme (joie sans délire). Tous les grands écrivains mystiques pendant des siècles se sont opiniâtrés à bien en préciser les traits, à bien distinguer l'extase avec délire de l'extase sans délire (et cela éclaircit singulièrement la question du monoïdéisme et du polydéisme dans l'extase); pour prendre quelques-uns des plus grands, Gerson (*Theologia mystica practica*) s'exprime ainsi : « Afin qu'ayant renoncé à toutes choses qui peuvent être senties, ou imaginées, ou entendues, l'esprit se porte par l'amour en l'obscurité divine où il

est uni à Dieu ineffablement et suréminemment. » Le même Gerson, du reste, distingue avec soin, comme étant une fausse extase, l'extase avec visions (*phantasmata*). Tauler, Ruysbröck, Denis le Chartreux, Angèle de Foligny, Catherine de Gênes, Richard de Saint-Victor disent la même chose. Ils parlent d'une « foi nue » (Bossuet aussi en a parlé) où le rôle de la pensée est supprimé, où il y a anéantissement, perte, silence, recueillement, repos de toute activité. Et qu'est-ce autre chose que le quiétisme sinon un magnifique tableau de la joie sans délire? Mme Guyon ne cesse d'insister dans le « Moyen court » sur la nécessité du recueillement pour arriver au pur amour : « l'âme, par le recueillement, se tourne toute au dedans d'elle; elle n'arrive à l'union divine que par le repos de sa volonté ». S'il y a quelque reste d'agitation ou de pensée, ce n'est pas la vraie quiétude, c'est le « gibet amoureux ». On n'obtient la fusion, l'absorbement, la fonte, la vision béatifique, l'extase, en un mot, que par le non-désir, le non-penser, le non-vouloir, le non-agir. « Cette transformation en Dieu conforme l'âme de telle manière, avec sa simplicité et pureté, qu'elle la laisse nette, pure et vide de toutes les formes et figures qu'elle avait auparavant. » (Jean de la Croix.) « Par ce nud consentement, par cet abandon muet, par cet amour pur, l'incompréhensible est aimé en l'âme au-dessus de toute pensée et de tout acte apercevable. » (L'auteur du *Jour mystique*.) « L'anéantissement passif est, lorsqu'il ne reste nul sentiment ni image des créatures. » (Benoit de Caufeld.) En faut-il davantage? Je citerais l'abbé Gilbert, Molinos, Malaval, le père Crasset, Rossignolius, l'abbé d'Estival et le *Berger Illuminé* du père Surin, si je ne craignais de remplir le numéro de cette Revue. Je me suis du reste expliqué autrefois sur ce point.

Il y a une extase sans délire, c'est celle dont nous venons de parler; il y aussi une extase avec délire, et les mystiques ne l'ont pas oubliée; à ce type appartient par exemple cette malade de MM. Janet et Raymond qui voyait le saint sacrement; tout porte à croire que les deux formes sont très différentes et que l'extase vraie est l'extase sans délire, mais en tout cas il y a une extase, cela est évident, et cette extase est la joie calme, ce type de la joie que M. Dumas n'a pas cru devoir étudier à part.

J'admettrai difficilement, et l'on sera, je pense, de mon avis, que l'extase (avec ses formes semi-normales, l'état de grâce, par exemple) ait disparu en même temps que le quiétisme, et généralement que toutes les attitudes mystiques de l'esprit. Je crois au contraire que ces formes existent toujours, avec les mêmes caractères psychologiques, et que si on ne les voit pas c'est qu'on ne cherche pas bien. En tout cas, faute d'extatiques dans les asiles, il y a la grande famille des béats, très suffisante pour qu'on puisse établir *de visu* un tableau provisoire de la joie calme.

Quoi qu'il en soit, et pour nous résumer, le livre de M. Dumas vient donner une force nouvelle à cette idée que l'étude des grandes formes

simples de l'aliénation mentale (troubles du cerveau sain, psycho-névroses de Schüle) est la clé du problème de l'association des idées; que seule une étude minutieuse de l'excitation et de la dépression, ainsi que des variations affectives qui en dépendent, peut rendre compte des degrés divers de cohérence ou d'incohérence des images mentales, de leur nature, de leur nombre, de leur caractère centrifuge ou centripète, en un mot de la façon dont elles s'enchaînent ou se brisent, se figent ou se multiplient. Ajoutons, en passant, que la notion de *cohérence* des éléments mentaux paraît de plus en plus devoir être substituée à celle de finalité. C'est ainsi que des recherches pareilles ont une portée beaucoup plus générale qu'on ne l'imagine trop souvent et touchent au cœur même de la psychologie. L'intérêt du livre de M. Dumas déborde la question qu'il a traitée et cet ouvrage devra être soigneusement lu par tous les psychologues. Outre d'importants résultats désormais acquis à la physiologie du sujet, ils y trouveront d'excellentes analyses, de pénétrantes vues de détail et de multiples suggestions. Ils prendront, en un mot, plaisir et profit à accompagner l'auteur dans tous les détails d'un travail conçu et exécuté dans un esprit véritablement scientifique et aussi intéressant, comme on a pu le voir, par les questions qu'il soulève que par celles qu'il résout.

André Godfernaux.

Mlle J. Joteyko. I. Recherches expérimentales sur la résistance des centres nerveux médullaires a la fatigue (Bruxelles, Lamertin, 55 pages in-8°, 1899). Travail fait à l'institut Solvay.

II. L'effort nerveux et la fatigue, *recherches ergographiques et dynamométriques* (Liège, Vaillant-Carmanne, 55 pages in-8, 1900). Étude faite au laboratoire Kasimir, Université libre de Bruxelles.

Voici les principaux résultats des nombreuses expériences faites au laboratoire de psychologie expérimentale de Bruxelles par Mlle J. Joteyko :

1° La moelle peut être excitée pendant un temps quatre fois plus long que le muscle, sans qu'on puisse découvrir aucun signe de fatigue; les centres nerveux ont en effet une « aptitude spéciale à développer un effort considérable »; ceux de la motricité sont, aussi bien que ceux de la sensibilité, capables de fournir un long travail sans fatigue, les phénomènes de « fatigue motrice » étant dus presque exclusivement à l'arrêt des fonctions des terminaisons nerveuses intramusculaires.

2° « La cause des phénomènes de paralysie motrice lors des mouvements volontaires prolongés est périphérique et d'origine névro-musculaire. » Comme l'ont affirmé Hoch et Krœpelin, il y a lieu de distinguer en ergographie, le *nombre* des soulèvements et la somme totale des *hauteurs* auxquelles le poids est soulevé, car les modifications de nombre dépendent de la fatigue ou de l'excitation des *centres ner-*

veux, tandis que la hauteur est influencée par l'état du *muscle*. Le rapport que l'on peut établir entre le nombre et la somme des hauteurs donne le « quotient de la fatigue ». Dans les cas d'accumulation de la fatigue, le rapport de deux *quotients* successifs est plus grand que l'unité = 1,25), parce que le quotient diminue sans cesse, la diminution de hauteur étant bien plus marquée que la diminution de nombre, « nouvelle vérification de la résistance supérieure des centres nerveux à la fatigue ».

Les procédés qui ont permis d'étudier séparément la fatigue des centres et la fatigue des organes terminaux sont aussi variés qu'intéressants. Citons : 1° l'électrotonisation du nerf, 2° son éthérisation, 3° la strychnisation de la moelle combinée avec l'éthérisation du nerf. Dans la plupart des cas, l'activité de la moelle est rendue évidente par les réactions motrices du côté opposé à celui des appareils terminaux soumis à l'excitation directe. « S'il y a répercussion sur la main gauche (par exemple) qui est restée tout le temps au repos, il paraît évident que *cet effet est dû à une action centrale*, et, en plus, cette action ne pouvant être attribuée à un apport de substances nuisibles de la périphérie au centre (étant données les conditions de l'expérience), elle doit être attribuée *exclusivement à une fatigue propre des centres nerveux volontaires*, épuisés par l'effort qu'ils ont développé lors de l'expérience ergographique. »

Mlle J. estime que le dynamomètre et l'ergographe doivent être employés concurremment. Le premier « est un indice fidèle de l'énergie de l'effort momentané »; mais l'ergographe permet de mieux mesurer la résistance à la fatigue (distinction entre l'épreuve de force et l'épreuve de fond).

Le nombre des expériences faites, la critique minutieuse des différentes données, permettent de considérer les conclusions de l'auteur comme décisives en ce qui concerne la distinction entre la fatigue névro-musculaire et la fatigue des centres. Cette distinction explique comment peut parfois paraître si grande, en un corps débilité par une activité musculaire excessive, « la puissance de la volonté ».

G.-L. Duprat.

W. Stern. Ueber psychologie der individuellen differenzen. *Ideen zu einer « differentiellen Psychologie »*, in-8, Leipzig, Barth, vi-146 pp.

Ce volume, publié par les soins de la « Gesellschaft für psychologische Forschung », nous est offert comme un Essai sur un sujet qui n'est pas complètement nouveau, mais que l'auteur s'est efforcé pour la première fois de traiter d'une manière systématique (Préface). Il se divise en trois parties d'inégale importance : la première traite de l'objet et des méthodes, la seconde est consacrée aux principales

questions de la psychologie « différentielle », la troisième contient une abondante bibliographie.

Si jeune que soit la psychologie comme science spéciale, elle a déjà produit des rejetons : psycho-physique, psychologie ethnique, psychologie sociale, etc. L'individualité, « qui sera le problème du xx[e] siècle, a droit aussi à une étude spéciale, celle des propriétés et des différences individuelles : la psychologie générale a besoin d'être complétée par une psychologie « différentielle ». L'auteur préfère cette dénomination à celle que ses devanciers ont employée : *Charakterologie* (Bahnsen), *Ethology* (Mill), *Psychologie individuelle* (Binet et Henri, Kräpelin, etc.).

Une théorie scientifique des différences psychiques entre les individus n'existe pas encore. En quoi consistera-t-elle? Dans la découverte et la description de ces différences; dans la recherche des particularités propres aux éléments, lois, fonctions et dispositions que la psychologie générale nous apprend à connaître; dans leurs coordinations en types divers; dans la détermination des procédés qui, de types simples, font surgir des types complexes, « l'essence de l'individualité étant considérée comme le résultat d'un croisement de types différents » (p. 6-7).

Pour cela, il faut partir de données courantes, journalières, les soumettre à l'analyse et élever ainsi les notions purement empiriques au rang de concepts scientifiques. Il n'y a pas eu jusqu'ici de contact entre la psychologie générale et la psychologie différentielle. Qui se chargerait actuellement d'établir le mélange de dispositions intellectuelles, affectives, volontaires qui constituent un individu qualifié de « pédant »? (p. 8). Le terme « propriétés » que l'on emploie en pareil cas n'est pas une notion scientifique; il répond, dans la psychologie différentielle, aux « facultés » de la psychologie générale. A la recherche des propriétés, il faut substituer cette question : Comment les éléments psychiques s'unissent-ils chez les divers individus pour les constituer comme ils sont? Pour nous orienter dans ce chaos, employons le terme scientifique de *type*, qui n'est d'ailleurs qu'une désignation à *potiori*, comme quand on parle du type visuel : ce qui ne signifie pas que l'individu se résume dans son aptitude à voir intérieurement. Cette dénomination étant donc toujours approximative, il faut étudier les *rapports* des types entre eux (par exemple : l'aptitude intuitive jointe à la mélancolie; le pouvoir visuel coexistant avec le sentiment esthétique, etc). A titre d'éclaircissement l'auteur nous présente une bonne analyse du type musical (p. 13).

Cependant, il faut reconnaître que, même en supposant faite cette détermination du type, il reste un *surplus* par lequel deux individus appartenant au même type se distinguent l'un de l'autre; et ce surplus reste scientifiquement inexprimable, inclassifiable, incommensurable. En ce sens l'individu est un terme que notre recherche ne peut jamais atteindre; il est « l'asymptote de la science ».

Généralement, le sujet de l'individualité n'a été traité que par l'art

sous forme intuitive ou par la métaphysique suivant les procédés qui lui sont propres (eccéité des scolastiques, monade de Leibniz, caractère intelligible de Kant et Schopenhauer). La psychologie différentielle, comme sa sœur aînée la psychologie générale, n'a rien à faire avec ce problème : les deux d'ailleurs emploient la même méthode; seulement ici la direction change, parce que le but unique est l'individu. L'auteur réduit à six les méthodes qui peuvent être employées.

1° L'observation intérieure, qui n'est pas seulement la base de *toute* psychologie, mais qui peut servir à la psychologie différentielle elle même, parce qu'elle nous montre des variations de forme chez le même individu suivant l'âge, le temps, les circonstances, etc.

2° L'observation des autres, qui est sa méthode naturelle : l'instituteur, le médecin, le prêtre, le juge, l'officier, etc., ont d'abondantes occasions de la pratiquer.

3° L'histoire et la poésie (biographie, mémoires, etc.). Toutefois à ces sources on ne peut puiser qu'avec réserve; ainsi le poète fournit non pas des faits, mais des paradigmes.

4° L'étude des civilisations, c'est-à-dire des différences entre les temps et les lieux d'après l'art, les mœurs, les droits, les religions, les vêtements, les habitations, les formes de commerce : études qui commencent à peine, car la *Völkerpsychologie* ne nous donne qu'une psychologie générale du *Volkgeist*, non de l'individu proprement dit. De même on peut dire que Max Müller, Steinthal, Lazarus nous ont donné une psychologie du langage plutôt que *des* langages.

5° Les enquêtes; procédé intermédiaire entre l'observation et l'expérimentation que l'auteur recommande de n'employer qu'avec beaucoup de réserve et dont il critique les abus en termes excellents et avec exemples à l'appui. Nous regrettons de ne pouvoir reproduire tout ce passage (p. 30 et suiv.).

6° Enfin l'expérimentation, la forme de méthode la plus riche et la plus importante. Les expériences faites pour la psychologie générale ont elles-mêmes révélé des différences individuelles et indiqué dans quelle voie il faut chercher. En passant M. Stern critique très vivement la méthode des *Tests* (p. 34 et suiv.), qu'il appelle « le système de police de Bertillon en habit psychologique » (p. 35).

Il ne pèche d'ailleurs pas par excès d'optimisme et se moque de ceux qui déjà promettent l'appui de la psychologie individuelle à la pédagogie et à la médecine. La pratique ne s'appuie que sur une connaissance qui tient sur ses pieds ; « il faut que la gnose précède la diagnose et la prognose » (p. 39).

La deuxième partie — la principale — a pour titre : « Quelques domaines de la psychologie différentielle, d'après les données de l'expérimentation », ceci ne nous promet donc pas une étude complète : elle suit la marche du simple au supérieur et se répartit en douze chapitres :

1° La *Sensibilité sensorielle*. Elle n'a pas dans la psychologie indi-

viduelle une aussi grande importance que dans la psychologie générale. L'auteur y insiste peu, soutenant que plus les fonctions psychiques sont hautes, plus les déviations individuelles sont grandes.

2° Sous le titre « *Types d'intuition* » se trouve résumé d'abord ce que l'on connaît sur les moteurs, auditifs, visuels, etc. ; mais, pour la première fois, l'auteur introduit ici une distinction à laquelle il accorde une grande importance et qui doit reparaître sous diverses formes. Il distingue le type intuitif *formel* du type *matériel*. Ex. : Dans une phrase musicale, les uns retiennent et reproduisent mieux le rythme (temps), les autres la mélodie (le contenu). Dans l'appréciation du temps, les « formels » commettent peu d'erreurs. L'auteur rappelle les expériences de Neumann sur ce point ; mais il se montre peu disposé à admettre, avec Guiccardi et Ferrari, un type spatial et un type temporel.

3° *Mémoire*. Il faut distinguer entre le contenu et la forme dynamique de cette fonction. Ses conditions formelles sont en grande partie indépendantes du contenu des mémoires spéciales. L'aptitude à acquérir rapidement et la durée de la conservation sont les côtés importants de la dynamique de la mémoire. L'auteur résume les expériences d'Ebbinghaus, Œhrn, etc., sur ce point. Pour la psychologie différentielle, l'important c'est le rapport entre ces deux qualités. L'opinion commune traduite dans le dicton : Qui apprend vite, oublie de même, et inversement, est vraie en gros ; mais il y a des différences individuelles : souvent ces différences résultent de l'influence des fonctions supérieures : intérêt, volonté. Un don inné, comme la visualisation, peut être orienté en divers sens : chasseur, guide de montagne, mathématicien. Dans le cas particulier d'Inaudi, M. Stern distingue trois causes : innéité pour apprendre bien et vite, puissance d'intuition auditive, intérêt pour les opérations arithmétiques.

4° L'association est traitée très brièvement. Après avoir rappelé les expériences de Münsterberg et d'Aschaffenburg sur ce sujet, l'auteur soutient qu'il n'y a pas beaucoup à attendre des recherches de ce genre pour la psychologie de l'individu, parce qu'il y a une trop grande différence entre les associations artificielles, suscitées par l'expérimentateur, et celles qui se produisent naturellement.

5° Sous le titre de types intellectuels (*Auffassungstypen*), nous ne trouvons guère qu'un résumé de ce qui a été écrit sur ce sujet par Binet et Henri (type descripteur, type observateur, type d'érudit, type imaginatif, etc.)

6° L'*attention* peut être concentrée sur un seul objet (ex. : Archimède) ou élastique, comme chez un naturaliste qui, en se promenant, observe tour à tour plusieurs objets. L'auteur étudie surtout le rôle de la distraction. Elle peut être durable, connue de l'invidu, par ex., dans les expériences où l'on doit faire deux choses à la fois et où il y a une activité primaire et une activité secondaire : chez les concentrés la première reste en relief ; chez les autres, son travail est extrêmement

ralenti. — Elle peut être momentanée, inattendue, et est plus caractéristique que la précédente. Quand, par expérience, on produit, chez le sujet, des changements, le trouble est signalé tard par le concentré, tôt par le distrait. — En ce qui concerne le rapport entre l'élasticité et l'énergie de l'attention, est-on d'autant plus facilement distrait qu'on est doué d'une attention moins intense? Faute d'expériences, on ne peut répondre à cette question. — Enfin, l'auteur établit un rapprochement entre la distraction et la profondeur du sommeil (p. 85). La grande concentration d'attention est un sommeil partiel; il y a analogie entre s'éveiller et devenir distrait, parce qu'on sort, dans les deux cas, d'un état où l'on est fermé aux excitations du dehors. Enfin les gens difficilement distraits sont-ils difficiles à éveiller? Aucune expérience ne permet de répondre.

7° Le chapitre qui a pour titre *Aptitude aux combinaisons* peut à peine compter (4 pages) et ne fait guère que résumer quelques expériences d'Ebbinghaus. Il semble pourtant que ce titre comprend ce qu'on désigne ordinairement sous le nom d'imagination créatrice et que ce n'est pas un mince facteur dans la différenciation des individus.

8° Le *jugement* nous conduit au cœur même de l'individualité (p. 90), parce que, comme la volonté, il est une position que prend la personnalité active : on distingue, dans l'un et l'autre cas, de la décision, de la suggestibilité. Le tempérament d'un homme dépend de sa conduite non seulement pratique mais théorique à l'égard des choses. A l'origine, les psychophysiciens admettaient que les variations du stimulus se reproduisent dans la sensation comme dans un miroir. Plus récemment, ils ont vu qu'il y a un intermédiaire, le jugement, qui élabore librement les matériaux avant de donner son verdict. Ex. : Une sensation est égale ou non à une autre, le jugement dit : « Certainement » ou « égalité douteuse », etc. La dynamique du jugement dépend si peu des objets que des recherches sur des phénomènes élémentaires (clarté, sons, etc.) peuvent jeter du jour sur les processus complexes de la vie ordinaire. L'auteur étudie dans le jugement : — la décision. Si on compare des poids, l'un dit, en style lapidaire : plus ou moins, égal ; l'autre est plein d'hésitations. « L'étendue du seuil et la fréquence des verdicts indéterminés sont la mesure inverse de la décision dans le jugement. — La rectitude : c'est celui qui, autant qu'il est en son pouvoir, cherche à éviter les erreurs. — La suggestibilité : résumé des expériences de Gilbert et Scripture sur des poids qui, égaux en fait, sont jugés inégaux en raison d'apparences artificielles.

En somme, M. Stern en arrive à la distinction entre deux types de jugement : l'un *objectif* qui, envers les excitations extérieures, se montre passif, contemplatif, s'adapte aux variations ; l'autre *subjectif* qui s'attend à quelque chose et chez qui la perception est influencée par les changements périodiques de son activité intérieure (99-100). Peut-être ces deux types pourront-ils être plus tard divisés en sous-types.

9° *Types de réaction.* Les expériences très connues de N. Lange sur

la différence entre la réaction sensorielle et la réaction motrice, tenues d'abord pour indiscutables, ont été ensuite contestées par Baldwin, Flournoy et d'autres. Ce dernier admet quatre types de réaction : sensorielle, musculaire, indifférente, centrale (quand l'attention se dirige non sur la sensation, non sur le mouvement, mais sur l'événement pris comme un tout. Sur cette question, on trouvera dans le présent ouvrage une discussion critique, serrée et concluante. La différence entre les deux formes de réaction vient non d'une représentation plus facile, soit de la sensation, soit du mouvement, mais de la manière dont les différents hommes prennent position en face des objets. Chez l'un, c'est l'attitude active, chez l'autre, l'attitude théorique, contemplative, passive. Le type objectif réagira mieux sensoriellement, le type subjectif musculairement.

10° Ce qui est dit sur les *sentiments* est si maigre qu'on pourrait l'omettre sans inconvénients (p. 110-114). L'auteur n'en parle « que pour être complet, n'ayant à apporter rien de positif », c'est-à-dire résultant de l'expérimentation. Cependant, accessible ou non à l'expérience, ce n'est pas un élément négligeable dans la détermination des individualités. Notons la proposition d'employer un moyen détourné : utiliser les sentiments esthétiques produits artificiellement par un roman, un drame, un tableau ou la musique.

11° *Le temps psychique*, pris au sens musical (*tempo*), c'est-à-dire « le degré de vitesse qui convient à une mélodie et est seul adéquat ». Comme ce temps marque la vitesse naturelle de la vie psychique, il est une des caractéristiques essentielles de l'individualité. Que l'on compare le temps psychique d'un pêcheur napolitain avec celui d'un Frison (p. 116). L'auteur cherche sur ce point une détermination non qualitative, mais quantitative. Pour cela, il faut un mouvement si simple qu'il soit applicable à tous les hommes sans exception : jeunes et vieux, sains et malades, ignorants et cultivés. Après en avoir éliminé un grand nombre, il en choisit un : le sujet doit frapper sur une table suivant un rythme à trois temps, — — —, — — —, etc, « comme il lui agrée le mieux », sans s'inquiéter si c'est rapide ou lent, fort ou faible. On calcule combien chacun peut frapper de mesures en un quart ou une moitié de minute. L'expérience doit être répétée plusieurs fois sur chaque sujet; il s'agit de déterminer non un maximum ou un minimum, mais une valeur *optima*. Durée de cette mesure à trois temps par seconde : pour des jeunes gens au-dessous de 25 ans, de 0,57 à 0,83 (l'un montait exceptionnellement à 0,97); pour des hommes faits, de 0,89 à 1,01 (plus le nombre est élevé, plus le temps est long). Dans les diverses expériences, chaque sujet reste constant avec lui-même.

12° *Energétique psychique.* La vie de l'esprit consiste en un système d'énergies, complexe et assez mal connu, qui se manifestent dans le travail, la pensée, le vouloir, l'attention, etc., et se restaure par la récréation, le repos, le sommeil. Les travaux de Kräpelin sur ce sujet sont d'une grande importanec; mais ne sont pas tous orientés vers la psychologie

individuelle. L'auteur se pose deux questions : Comment se comporte, en général, le cours de l'énergie dans un individu? Quelles sont ses variations dans diverses circonstances et dans les diverses phases d'un même travail sous l'influence des pauses, de l'habitude? Kräpelin a répondu au moins partiellement à la seconde, M. Stern s'occupe de la première en déterminant : 1° la courbe de jour de l'énergie psychique. Il emploie le procédé du rythme à trois temps ci-dessus décrit et admet « que les temps dans lesquels, à divers moments, un individu frappe ce rythme, reflètent le cours de la vigueur psychique. » Aussitôt après le réveil, la vie psychique augmente et atteint progressivement un maximum vers le milieu du jour. En ce moment, après le repas, elle descend, sans atteindre toutefois le minimum du matin et du soir; puis l'énergie augmente dans l'après-midi et, dans les heures de la soirée, redescend : en sorte que la courbe peut être représentée schématiquement par un M, avec ses trois *minima* et ses deux *maxima* (121). On sait au contraire que, d'après les recherches de Kräpelin, l'activité physique dans son cours journalier différerait de l'activité psychique en formant une courbe qui schématiquement ressemble à un W. 2° La courbe de nuit ou d'acquisition d'énergie psychique. L'auteur admet que la réparation est proportionnelle à la profondeur du sommeil, et utilise les expériences de Michelson sur ce sujet, d'après lesquelles ceux qui travaillent le mieux le matin tombent plus vite en état de sommeil profond; pour les travailleurs du soir, c'est l'inverse. Ce chapitre, qui termine le livre, contient encore quelques remarques sur les petites oscillations de l'énergie psychique et sur les caractères individuels dans le travail.

L'analyse de cet ouvrage nous a été facile, car il est composé et écrit avec beaucoup d'ordre et de clarté. On regrette l'absence de toute conclusion, c'est-à-dire une condensation quelconque des résultats, une réduction provisoire à quelques types : les deux proposés par l'auteur (objectif, subjectif) étant insuffisants pour la multiplicité des cas.

Le lecteur a pu remarquer que, parmi les six méthodes indiquées comme propres à la psychologie différentielle, une seule est employée : l'expérimentation ; et elle est incapable, actuellement du moins et probablement toujours, de constituer, sans autre appui, une psychologie individuelle complète. De là de grosses lacunes que nous avons signalées en passant. Sans doute, l'auteur, dans son titre même cité plus haut, prévient qu'il ne s'agit que de « quelques parties » du sujet, mais, même dans ces limites, on pouvait tenter davantage.

Tel qu'il est, ce livre reste un très bon résumé des expériences que la psychologie générale peut apporter comme contributions à la psychologie des individus. L'auteur les a soumises à une critique pénétrante, y a ajouté ses propres recherches : en sorte que c'est le meilleur traité qui existe sur un sujet qu'on commence à peine à étudier.

Th. Ribot.

Dr C. M. Giessler. — Die Gemütsbewegungen und ihre Beherrschung. — Leipzig, Ambrosius Barth, 1900.

« Nous pouvons trouver une source féconde d'épargne de notre énergie dans la domination des émotions, non point de toutes les émotions en général — car elles sont, selon Spinoza, des attributs nécessaires de la nature humaine, et elles ne sauraient être étouffées, — mais de ces émotions d'un degré élevé qui détruisent la libre domination de soi-même. » Etudier la nature des émotions, des phénomènes affectifs pour arriver à les dominer, à les maîtriser, à les maintenir dans les limites où ils ne sauraient détruire l'équilibre de notre conscience ni entraver l'activité directrice de notre volonté, voilà le but que se propose M. Giessler dans sa monographie.

L'auteur passe d'abord en revue les diverses définitions données par les philosophes contemporains ; il y en a de toutes les sortes : les unes purement psychologiques, comme celles d'Herbart, de Wundt et de Stumpf; les autres physiologiques, comme celles de Féré, de James, de C. Lange, qui cherchent l'essence des émotions dans les sensations que nous avons des phénomènes organiques concomitants ; d'autres enfin psycho-physiologiques, qui considèrent les émotions comme un mélange de sensations organiques et de sentiments.

Si, abandonnant maintenant ces considérations sur la nature des émotions, on analyse un état affectif de conscience, on voit qu'il y a dans son développement deux périodes à distinguer : une période de tension, pendant laquelle nous sentons paraître en nous des excitations échappant à notre volition, mais dont nous cherchons à compenser l'effet par l'action que nous sommes encore à même d'exercer sur notre système moteur et idéo-moteur. Puis suit la seconde période, ou période de détente : à un moment donné, l'action volitive n'est plus en état de comprimer les excitations émotionnelles ni de contrôler les représentations qui se pressent, qui se précipitent dans notre cerveau, et l'énergie accumulée se transforme tout d'un coup en un mouvement ou en série de mouvements auxquels nous ne sommes plus en état de faire obstacle.

En généralisant ces observations on peut constater que, dans la vie habituelle de tout organisme, et surtout de l'organisme humain, il y a une accommodation parfaite des fonctions inférieures ou vitales aux fonctions supérieures ou corticales : dans l'état normal, celles-ci ont la direction incontestée sur celles-là; elles ordonnent, elles donnent l'impulsion et elles sont obéies aussitôt; mais, dans l'état d'émotion, les fonctions vitales ont une tendance à agir par elles-mêmes, à secouer le joug de la volonté et à dépenser comme elles l'entendent leur énergie : c'est donc comme une séparation, une rupture qui se prépare à l'intérieur de l'organisme et de la conscience, ce que l'auteur appelle *diremption*; et cette rupture, cette diremption est un fait accompli lorsque la volonté, l'activité supérieure n'est plus capable de compenser les effets des excitations affectives, et lorsque la passion ou

l'émotion est parvenue à se donner libre cours. Donc, si l'on veut combattre les émotions et les passions, les prévenir d'atteindre le moment où nous n'avons plus l'exercice de notre volonté libre, il est important de rechercher le point où cet exercice de notre volonté est perdu définitivement, où les fonctions vitales prennent le dessus sur les fonctions corticales, le point qui sépare les deux périodes de tension et de détente que nous avons déjà distinguées : voici la définition que donne l'auteur de ce qu'il appelle le « seuil de diremption (*Diremptionschwelle*) » : « Le seuil de diremption est, dans le cours du développement d'une émotion, le moment où s'arrête l'action compensatrice de l'activité volitive vis-à-vis des excitations automatiques du système moteur et idéo-moteur ». La situation de ce seuil de diremption n'est donc pas indifférente : plus elle est basse, plus il sera franchi facilement; et ceci dépend du tempérament et de la nature de l'organe d'aperception. Aussi l'éducation et les habitudes de conduite, l'étendue des connaissances permettront, pour ainsi dire, de l'élever et d'en faire contre les passions un obstacle qui ne sera pas aisément franchi.

Les mesures pour combattre les émotions sont de deux sortes : ce sont d'abord des mesures préventives contre le développement des dispositions, des tendances à s'abandonner à des émotions trop violentes; elles consistent surtout dans l'éducation, dans le genre de vie, dans la formation du caractère. Puis, c'est proprement la domination des émotions, la lutte actuelle contre l'excitation déjà commencée, qui consiste à éveiller en nous des représentations capables de neutraliser l'effet de cette excitation, ou à cultiver des sentiments qui, par leur nature même, s'opposent au développement des passions et des émotions trop violentes, comme le sentiment esthétique et surtout le sentiment religieux.

« C'est aujourd'hui notre tâche, dit M. Giessler en manière de conclusion, de vaincre de plus en plus les disharmonies intimes par l'usage de la raison, et de ne laisser paraître en nous d'excitations émotionnelles qu'autant que la constitution même de notre nature nous le rend inévitable. Il nous faut donc tâcher de devenir peu à peu les membres d'une communauté, au sein de laquelle les activités, dans leur mutuel exercice, obéiront de plus en plus au principe d'une causalité moralement purifiée. »

Alfred Blanche.

Birch-Reichenwald Aars. — Zur psychologischen Analyse der Welt projektions philosophie (Leipzig, Barth, 1900).

L'auteur se propose d'étudier les énigmes de l'âme, c'est-à-dire les problèmes psychologiques relatifs à l'existence du monde extérieur, à celle des autres hommes, à ce qu'il appelle les *notions de projection*,

notions de néant et d'existence objective qui dépassent les limites de l'âme.

Toute explication du monde présuppose l'idée d'existence, car le cartésianisme qui met en Dieu toute existence, pour le douer lui-même d'existence en postule la notion. De même, le kantisme présuppose l'existence de la raison. — Quant au phénomène interne, l' « Erlebniss », l'auteur y distingue deux aspects : la *comparaison* et les *perceptions* entre lesquelles elle a lieu, d'où deux énigmes. La perception, quand elle ne peut plus être divisée, devient l'élément psychique. Mais ce n'est que par la comparaison (ou analyse) que nos événements sont perçus par nous. Dans le chapitre V relatif à l'énigme de la comparaison, « énigme fondamentale du psychique », nous trouvons passées en revue les diverses définitions du moi dont celles du *moi formel* de Höffding : « Le moi est l'unité des deux termes dans toute comparaison ». Il y a par suite autant d'âmes dans le monde que de systèmes clos d'événements comparables.

Quand il aborde l'étude du temps et de la durée l'auteur repousse « les signes temporels » de Lipps comme les vues de Bergson. L'idée de la réalité du monde objectif n'est possible qu'en admettant un « temps antérieur » (Vorzeit) et un « futur attendu » (Erwartung) : d'où deux autres énigmes. La croyance en l'existence du monde extérieur est fondée sur l'attente : c'est une *projection de causalité*, tandis que la vie psychologique chez autrui, autre objet de croyance, est une *projection de parallélisme.*

En concluant l'auteur admet deux principes d'explication de l'univers : des mouvements de la substance ou des atomes — et une activité psychique capable de distinguer.

En un mot une philosophie du sens commun qui se tient à égale distance du matérialisme et de l'idéalisme absolu et, rejetant la spéculation *à priori*, admet celle qui repose sur l'empirisme.

C. B.

II. — Anthropologie criminelle.

Louis Proal. LE CRIME ET LE SUICIDE PASSIONNELS, 1 vol. in 8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 683 pages, Paris. Félix Alcan, 1900.

Le livre de M. Proal est une très intéressante contribution à l'étude de la psychologie de l'amour. Il nous le montre par ses côtés malsains, et presque ou tout à fait morbides, sous ses formes excessives, mais c'est un des caractères de l'amour, semble-t-il, de conduire, plus que toute autre passion, ceux qui le ressentent, à l'exaspération de la douleur et de la haine.

« On voit rarement des enfants mourir de chagrin, se tuer de déses-

poir ou devenir fous à la mort de leurs parents, que personne cependant ne pourra remplacer. La douleur causée par la mort des enfants et des époux ne détermine aussi qu'un petit nombre de suicides et de cas de folie. En 1890, par exemple, il n'y a eu, en France, que 67 suicides déterminés par la perte d'enfants, de conjoints et d'ascendants. Le nombre des suicides causés par l'amour contrarié et la jalousie est bien autrement considérable; il est de 500 environ par an. » Encore faut-il ajouter à ce chiffre un nombre important de morts lentes et de cas de folie produits par les chagrins d'amour. Des amants malheureux tombent dans un état de langueur qui compromet leur santé et leur vie à la suite « d'un amour non partagé pour une femme qu'ils ne connaissent que depuis peu de temps, qu'ils auraient peut-être bientôt haïe s'ils l'avaient épousée ». D'autre part les crimes passionnels, qui ne sont pas une invention de notre siècle, deviennent d'une fréquence inquiétante. « La société fait étalage de sa sensibilité, et cependant jamais la passion n'a été aussi vindicative, jamais l'amour n'a percé autant de poitrines, brisé autant de crânes, brûlé autant de visages, crevé autant d'yeux. » Et comme causes de cette recrudescence de crimes, l'auteur admet « l'indulgence extrême du jury pour ce genre de crime, la précocité de la jeunesse contemporaine pour la débauche et l'alcoolisme, la corruption de l'esprit par les sophismes que le roman et le drame moderne ont inventés et propagés pour excuser le suicide et les crimes passionnels; les progrès du nervosisme et l'insuffisance de la loi pour la protection de la fille séduite ».

M. Proal, que ses fonctions dans la magistrature ont mis en bonne place pour connaître et pour observer personnellement les événements et les gens qu'il étudie, nous donne une grande quantité de faits très souvent curieux et instructifs et tâche d'en voir les raisons et les conséquences. « Cette étude, dit-il, n'est que le résumé des observations que j'ai faites à l'audience ou dans mon cabinet de juge d'instruction et de procureur de la République, en interrogeant les accusés des crimes passionnels, en étudiant leur caractère, la cause de leurs égarements, en lisant les écrits que laissent les suicidés par amour, ou que les assassins composent pour leur défense. » Le lecteur qui s'attend à une ample moisson de faits ne sera point déçu; il trouvera aussi de bonnes remarques et, sinon des analyses compliquées et subtiles, au moins des réflexions judicieuses et intéressantes, dont la portée est parfois assez grande. Ceci est assez curieux, par exemple : « J'ai constaté, dit M. Proal, dans plusieurs affaires d'assassinat commis par jalousie, que rien n'irrite autant le jaloux que de voir la femme dont il est épris rire avec un autre homme; ce rire n'est pas seulement, à ses yeux, une preuve d'intimité, il y voit encore une moquerie à son adresse ». Peut-être faut-il y voir encore autre chose et l'on pourrait discuter sur la signification du rire partagé. Il est plus intéressant peut-être, de savoir que l'amoureux qui se suicide est généralement sans haine et sans rancune pour celui ou celle qui l'a mené là. « Les lettres des

femmes abandonnées, des amants malheureux qui se suicident se terminent toujours par des paroles d'amour et de pardon. On n'y trouve quelquefois des accents de colère qu'à l'adresse des parents qui, en s'opposant à leur union, ont causé leur désespoir... Les suicidés par amour, loin d'être des criminels, sont le plus souvent des êtres bons, affectueux, trop aimants, trop sensibles. C'est l'excès de leur amour et la sensibilité de leur cœur qui leur rendent intolérable la douleur de n'être pas aimés, ou de ne pouvoir s'unir à la personne aimée; c'est le besoin de tendresse qui les dévorait et qu'ils n'ont pu satisfaire qui les plonge dans le désespoir et leur inspire le dégoût de la vie. A cet excès de sensibilité se joint chez eux un défaut de volonté. Ils sentent trop, ils souffrent trop et n'ont pas assez de force pour supporter la souffrance. Ce sont des *émotifs*, souvent des neurasthéniques et des hystériques. » Il n'est pas non plus sans intérêt de savoir que ce n'est pas seulement l'amour malheureux qui porte l'homme ou la femme à se tuer et que le besoin d'amour qui n'est pas satisfait peut produire une mélancolie qui conduit au suicide. Un jeune homme d'un caractère timide, maladif, dévoré par le besoin d'aimer et d'être aimé, peut souffrir de ce vide du cœur au point de se tuer de désespoir. « Je me donne volontairement la mort, car je souffre de n'être aimé de personne », écrit un jeune ouvrier, fondeur en cuivre, poitrinaire. Au reste des cas de ce genre ne sont peut-être pas si clairs, ni si simples qu'ils le peuvent paraître au premier coup d'œil.

Je recommande spécialement le chapitre sur la haine en amour. Si la passion amoureuse s'accompagne d'une affection qui accompagne celui qui la subit jusqu'à la mort même et lui fait avant de se tuer envoyer des paroles de pardon ou des souhaits de bonheur à celui qui l'a trahi ou abandonné, elle est souvent aussi associée à une sorte de haine, à une tendance à la violence qui la rendent redoutable. Dans une maxime que rappelle M. Proal, La Rochefoucauld avait dit : « Si l'on juge l'amour par la plupart de ses effets, il ressemble plus à la haine qu'à l'amitié ». Et, en effet : « on frappe par amour, on tue par amour, on brûle par amour... L'amour est donc bien près de la haine et la haine bien près de l'amour. On peut même dire qu'il y a de la haine dans l'amour et de l'amour dans la haine.... Les querelles, les injures, les froissements se mêlent à la passion même partagée et la rendent tout à la fois douce et amère. L'amour est si voisin de la haine que l'amoureux hait la personne qu'il adore si elle résiste à ses désirs, et la hait même quelquefois lorsqu'elle a cédé à ses désirs. » Aussi « les auteurs de crimes passionnels, femmes délaissées, amants jaloux, ont le cœur rempli tout à la fois d'amour et de haine... Une jeune accusée qui notait ses sentiments dans un journal que la justice saisit plus tard après son crime, avait écrit : « Il faut que je le tue et cependant je l'aime ; « j'ai juré sa mort et pourtant je l'aime encore. » Dans une autre procédure je trouve cette réponse d'une femme accusée : « Je ne l'aurais pas « tué, si je ne l'avais pas aimé »... L'amoureux le plus tendre, le plus

passionné devient l'ennemi le plus implacable de la femme qui le repousse; il dit qu'il ne peut vivre sans elle, qu'il n'aime qu'elle, qu'il est prêt à tous les sacrifices pour lui plaire, et cependant si elle ne veut pas accepter ses propositions de mariage, il tire des balles à la tête, à la poitrine de celle qu'il voudrait épouser, ou lui plante un poignard dans le dos. En 1887, la cour d'assises des Bouches-du-Rhône a jugé un jeune condamné, qui avait tué dans des conditions exceptionnelles de cruauté une jeune fille charmante dont il était très épris, parce qu'elle refusait de l'épouser, étant déjà fiancée à un de ses cousins... Je pourrais raconter cent crimes pareils. »

Ainsi l'amour et l'affection altruiste que l'on est porté à considérer comme une même chose, peuvent se séparer, semble-t-il, et même s'opposer. On a fait remarquer déjà, d'ailleurs, qu'on peut « aimer » une autre personne, pour elle-même, ou pour soi. Cette dernière manière est probablement la plus fréquente. « Les hommes, dit M. Proal, qui se tuent pour faire le bonheur de la personne qu'ils aiment, mais qui ne les aime pas, sont en petit nombre. Sans doute aimer c'est vouloir le bonheur de la personne aimée, mais à la condition de le partager, d'en être l'auteur, c'est vouloir son propre bonheur par la possession de l'objet aimé. » Il est même très vraisemblable que souvent l'amoureux ne pense guère qu'à son bonheur à lui et que, au fond, malgré quelques apparences, il ne se soucie que très peu ou pas du tout du bonheur de la personne désirée.

On sait assez que tout le monde n'aime pas de la même manière. Il y a bien des sortes d'amour. A quelles particularités peut-on rattacher l'amour qui hait et qui tue? D'après M. Proal il s'unit étroitement à la sensualité. « L'amour qui vient plus du cœur que des sens reste tendre, résigné, il est malheureux; il souffre avec plus de tristesse que de colère; il aime mieux souffrir que faire souffrir; il a très rarement la tentation du meurtre : s'il l'éprouve, il y échappe par le suicide; il aime mieux mourir que tuer et il meurt en pardonnant.

« L'amour qui tue, qui empoisonne, qui fait souffrir est l'amour sensuel. C'est lui qui rend haineux, méchant, vindicatif. Chez les natures brutales, l'amour physique devient de la fureur à la moindre résistance; il fait commettre les violences les plus graves.... Le désir de la possession est quelquefois si violent qu'il s'irrite d'un simple retard. J'ai observé le cas d'un jeune homme qui a tué sa fiancée parce qu'elle refusait de se donner à lui avant le mariage. » M. Proal fait à propos de la jalousie des remarques analogues. « La jalousie est à la fois physique et morale, elle s'étend à la possession des pensées comme à la possession du corps. Mais tous les hommes n'éprouvent pas la jalousie de la même manière. Chez les uns, en petit nombre, elle est plutôt morale que physique; chez les autres, elle est plutôt physique que morale. La jalousie morale peut conduire au suicide, mais non à l'homicide. »

Cette opinion, qui rattache étroitement l'élément sensuel de la pas-

sion à ses caractères d'égoïsme et de violence, paraît contenir une grande part de vérité. Les faits l'établissent assez bien. Peut-être eût-il mieux valu, toutefois, que M. Proal les analysât un peu plus minutieusement, qu'il expliquât et compliquât un peu ses théories. Il est assez naturel, à première vue, que la violence du désir sexuel qui n'est pas un désir récemment éclos dans l'être vivant, mais remonte à ses plus lointaines origines, s'associe à des caractères qui marquent un état d'âme assez peu avancé, comme le manque d'empire sur soi, et la prédominance des instincts égoïstes. Sa force même le condamne à devenir aisément égoïste quand il n'est pas puissamment refréné, et le dispose à pousser à la violence celui qui le ressent vivement. Cependant il ne faudrait par trop exagérer. M. Proal me paraît parfois trop sévère pour le désir sexuel. Après avoir dit que l'instinct de la reproduction se cache toujours au fond de l'amour, il ajoute que les amants, « plongés dans le rêve », ne le discernent pas toujours; « quand ils ont le cœur pur, ils ne se rendent pas un compte exact de ce qui se passe en eux ». Je n'examinerai pas ici la question, difficile à trancher, de savoir s'il peut exister un « amour » sans intervention du désir sexuel, mais je ne vois pas pourquoi c'est avoir le cœur « pur » que de ne pas reconnaître cet instinct lorsqu'il existe. En quoi le désir, nécessaire à la continuation de la vie, serait-il par lui-même « impur »? Si on l'admet, je crois bien qu'il faut aller jusqu'au pessimisme le plus radical.

D'ailleurs il n'y a pas que le désir sexuel qui pousse l'homme à la méchanceté. Si l'on ne voit pas bien pourquoi il s'allierait forcément à l'affection, car on peut bien désirer une femme sans l'estimer et sans l' « aimer » autrement, et cela se voit tous les jours, on ne voit pas non plus pourquoi les autres passions s'allieraient toujours à la douceur et à l'affection altruiste. L'amour du cœur est parfois aussi très égoïste, comme l'amitié, comme la tendresse paternelle ou maternelle. Seulement il est peut-être rare qu'il conduise au crime, de même que les autres passions mènent rarement à la folie, au meurtre ou au suicide. Tous les sentiments égoïstes, lorsqu'ils sont un peu violents, n'en ont pas moins de très fâcheuses conséquences, alors même que la sensualité en est absente. Il n'est pas rare de voir des parents chercher à empêcher le mariage de leurs enfants pour les garder avec eux, de voir une affection non sensuelle chercher à se satisfaire au détriment de la personne aimée, etc. La sensualité n'est donc pas seule responsable des suites terribles ou fâcheuses de l'amour malheureux.

D'ailleurs, d'autres éléments viennent se joindre à elle. M. Proal fait cette remarque intéressante que l'amour-propre tient une grande place dans les motifs qui déterminent le crime passionnel. « La férocité du meurtrier par amour ne vient pas seulement de la violence de la passion, mais aussi de l'exaspération de son amour-propre froissé. L'homme repoussé par la femme dont il est épris est autant blessé dans son orgueil que dans son amour; son dépit devient facilement une haine implacable, avide de vengeance. » Et c'est là un fait assez

général. « Ce ne sont pas seulement les rois et les reines de la tragédie qui commettent des crimes passionnels par amour-propre froissé autant que par amour ; les accusés les plus vulgaires, les ouvriers, les ouvrières sont non moins irritables, non moins blessés dans leur orgueil par les dédains de l'objet aimé. On ne saurait croire combien est grand le rôle de l'amour-propre dans les crimes d'amour commis par les hommes du peuple ; leur susceptibilité est peut-être plus grande que celle des gens du monde. » Il serait assez intéressant de rechercher pourquoi l'amour-propre s'attache si désespérément à la satisfaction de l'amour et du désir sexuel. C'est peut-être que le désir est, pour bien des gens, la tendance dominante, le centre du moi, que toute la personnalité est comme engagée à sa satisfaction. Peut-être encore faut-il voir dans le rôle psychologique de la tendance sexuelle, dans son influence sur la conduite et les sentiments une expression de la nécessité de la vie, un signe de la force des désirs primordiaux qui maintiennent et perpétuent la vie. Mais l'explication, si elle est valable, serait en tout cas trop générale et trop abstraite.

Après avoir étudié l'amour et ses conséquences tragiques dans une série de chapitres sur le suicide passionnel, le double suicide passionnel, la haine en amour, la séduction et l'abandon, la jalousie, l'adultère du mari, l'auteur étudie les causes de la fréquence des suicides et des crimes passionnels. J'ai énuméré tout à l'heure les causes qu'il reconnaît à ce phénomène. Celle sur laquelle il insiste le plus, c'est la contagion du suicide et du crime par la littérature passionnelle. Il consacre à ce sujet près de 300 pages, presque la moitié du volume. « L'influence de la littérature, dit-il, est plus grande aujourd'hui qu'autrefois, parce qu'elle ne trouve plus le même contrepoids dans les influences sociales, qui jadis étaient plus puissantes. L'action de la religion a diminué, surtout dans les milieux populaires, celle du gouvernement s'est beaucoup affaiblie, elle n'est pas d'ailleurs toujours au service des idées traditionnelles, l'autorité paternelle et l'autorité maritale perdent chaque jour de leur force. Au contraire l'action du livre, du journal, du théâtre grandit tous les jours... Les livres sont donc les plus puissants agents de civilisation ou de corruption... » M. Proal a ramassé un nombre considérable de faits pour montrer l'influence du roman et du théâtre dans la genèse du suicide et du crime passionnels. Il conclut à de graves responsabilités pour les auteurs dont l'œuvre a été dirigé en ce sens. « La femme mariée, qui se laisse persuader par un roman que l'amour est le plus grand des biens, et qu'il lui est permis de le chercher en dehors du mariage, cette femme est bien près d'oublier ses devoirs. Dès lors, le romancier qui a poussé ses lectrices à l'adultère, a une part de responsabilité dans les fautes des femmes qui ont été grisées par ses sophismes. Un romancier qui, par ses paradoxes sur la beauté du crime passionnel, a perverti l'esprit d'un lecteur et l'a poussé au crime, me paraît moralement complice du meurtre qu'il a fait commettre. »

Il y a beaucoup à dire sur la responsabilité de l'écrivain et si M. Proal tranche peut-être un peu trop facilement la question, je ne trouve pas que ceux qui, à propos du *Disciple* de Bourget, ont repoussé loin de l'écrivain toute responsabilité à l'égard des conséquences de son œuvre aient employé toujours de bons arguments. M. Proal a quelque raison de dire : « Les écrivains qui propagent des paradoxes anti-sociaux n'aiment pas, je le sais, entendre proclamer leur responsabilité; après avoir tout attaqué, la famille, la justice, le sentiment religieux, ils réclament pour eux le privilège de l'irresponsabilité. Mais les magistrats, qui retrouvent dans la bouche des accusés les sophismes littéraires, qui les ont perdus, sont effrayés du mal qu'on peut faire avec la plume ou la parole. » Vraiment, il me semble puéril de nier l'influence du roman, du théâtre, du livre de philosophie, et par conséquent la possibilité d'une responsabilité pour leurs auteurs. Et ceux qui se refuseraient à la reconnaître se feraient une bien singulière et aussi bien triste idée du métier d'écrivain. Seulement il faudrait s'entendre sur ce que c'est que cette responsabilité. Un écrivain ne peut être rendu responsable de toutes les conséquences de ses livres, mais seulement de celles qui pour exprimer brièvement et bien imparfaitement les choses en découlent logiquement. Pour prendre un exemple, il se pourrait que le livre de M. Proal en racontant beaucoup de suicides et de crimes, en parlant des moyens employés, en citant les lettres et les mots des assassins ou des suicidés, il se pourrait que ce livre contribuât à quelque suicide ou à quelque meurtre. Devrions-nous tenir, dans cette hypothèse, M. Proal pour responsable de ces événements et les lui reprocher s'ils venaient à se produire? Je ne le pense pas. On ne pourrait non plus reprocher justement aux médecins ou aux chimistes l'emploi criminel des poisons dont ils ont décrit les effets, alors même qu'un empoisonneur aurait peut-être reçu de leurs écrits la suggestion de son crime. Du moins ce reproche aurait bien des chances de n'être pas fondé. Il faudrait donc examiner pour chaque livre et pour chaque cas la responsabilité encourue par l'auteur. M. Proal ne l'a peut-être pas assez fait, il s'est un peu trop contenté, à mon avis, de voir les choses en gros. Pourtant il a, de temps en temps, des indulgences qui surprennent. Il est favorable à la littérature classique, bien que *Phèdre*, par exemple, puisse être aussi bien discutée moralement que *le Rouge et le Noir*, et il parle avec estime du théâtre de Labiche où l'aldultère est constamment traité comme une aventure insignifiante et plutôt drôle, ce qui me paraît tout à fait opposé aux idées de M. Proal. Enfin, et en allant plus au fond des choses, on pourrait différer d'opinion sur la nature de la responsabilité encourue par un auteur et excuser ou approuver ceux que blâmerait M. Proal si l'on diffère d'opinion avec lui sur l'excellence des idées traditionnelles sur lesquelles repose encore aujourd'hui une morale assez répandue et que l'auteur défend en toute occasion dans son livre, sans, du reste, la justifier, ici du moins, d'une manière suffisante; mais

nous reviendrons sur ce point à propos des remèdes proposés contre la fréquence du suicide et du crime passionnels.

Le dernier chapitre du livre traite de la responsabilité du criminel par passion. « Les uns, dit M. Proal, prétendent que l'amour excuse tout, d'autres soutiennent que le crime passionnel est le plus grand des crimes. La vérité, comme toujours, me paraît être entre ces deux opinions extrêmes.... Malgré tout ce que disent les poètes et les romanciers qui font de l'amour une vertu et de l'état passionnel une fatalité, l'amour n'est ni une cause de supériorité, ni une cause d'irresponsabilité, mais c'est souvent un motif d'indulgence, non d'impunité, une circonstance atténuante, même très atténuante dans certains cas. Dans beaucoup de crimes passionnels, un grand nombre de raisons commandent l'indulgence, et par ce mot je n'entends pas l'impunité, mais une atténuation notable de la responsabllité et de la répression. Il faut tenir compte des souffrances, du désespoir de l'amour malheureux, de l'aveuglement que produit la passion, de la fureur qui accompagne la jalousie, de la puissance de l'idée fixe, sorte d'obsession qui trouble la raison et obscurcit le sens moral, de l'entraînement des sens, des prédispositions physiologiques du tempérament, de la jeunesse de l'accusé, de la faiblesse du sexe féminin, de l'intérêt que présente le sort de la femme abandonnée, de la femme légitime délaissée et du mari outragé. » Il y a là matière à discussion. M. Proal me paraît avoir confondu certaines choses, mais cela tient à ce que je n'ai pas du tout la même idée que lui de la responsabilité, de ses conditions et de sa nature. Ne pouvant, dans ce compte rendu déjà un peu long, examiner à fond la question, je me borne à donner son opinion sur la responsabilité du crime passionnel.

Enfin, la conclusion indique les remèdes proposés par l'auteur pour remédier aux maux qu'il a signalés. « L'amour dans le mariage n'est pas une garantie absolue de bonheur, car l'amour peut passer; cependant c'est le meilleur moyen de se mettre à l'abri des drames de l'adultère qu'un mariage sans amour fait toujours craindre. » Favoriser le sentiment religieux est encore, d'après l'auteur, un moyen de diminuer la criminalité passionnelle et de rendre les suicides plus rares. « J'ai constaté bien souvent, dit-il, dans ma carrière, que des hommes, que des femmes avaient été préservés du suicide par les croyances religieuses... La femme a encore plus besoin que l'homme de croyances spiritualistes, pour soutenir sa volonté instable et modérer sa sensibilité nerveuse. » M. Proal recommande encore aux parents de ne pas donner « à leurs filles des habitudes de luxe supérieures à leur rang social, à leur fortune », de ne pas s'opposer à un projet de mariage pour une simple question de fortune, d'apprendre « aux enfants à modérer leur sensibilité et à fortifier leur volonté », de surveiller leurs lectures, etc. Il déclare enfin que « les gouvernants, comme les écrivains, devraient se rappeler cette fragilité de la nature humaine, pour créer un milieu favorable à la santé de l'esprit et du

corps, pour ne pas permettre à la presse d'éteindre le sentiment de la pudeur et d'exciter les passions anti-sociales, surveiller, mieux qu'ils ne le font, les étalages des kiosques, des libraires, les bibliothèques populaires, les petits théâtres, où on laisse tout dire et tout chanter. » Il pense aussi qu'on diminuerait le nombre des criminels en prenant des mesures efficaces contre l'alcoolisme, en n'attirant pas les ouvriers dans les grandes villes, en supprimant la provocation à la débauche dans les lieux publics, en assurant une répression plus sévère du crime par une meilleure composition du jury. Enfin il faut abroger les « mauvaises lois », parmi lesquelles M. Proal range la loi de 1881 sur la presse, la loi de 1884 qui a rétabli le divorce, et aussi les articles du code civil qui interdisent la recherche de la paternité. Et la conclusion dernière est que « la pauvre humanité, qui est composée, en grande partie, d'êtres faibles, passionnés, instinctifs, peu réfléchis, rétrograderait vite vers l'animalité, si les gouvernements, les législations, les littératures et les religions ne lui proposaient pas un idéal de justice et de moralité et ne l'aidaient pas à l'atteindre. »

Certes, sur plusieurs points, bien des penseurs d'opinions très diverses pourront s'entendre très bien avec M. Proal. Et en se plaçant au point de vue que lui font choisir ses convictions, on ne peut que lui reconnaître une logique ferme, un grand bon sens, et aussi de la largeur d'esprit. Il n'est point ennemi des réformes, comme on vient de le voir, il n'est pas trop sévère même pour les suicidés, tout en sauvegardant les principes qui interdisent le suicide. « Je crois, dit-il, que s'il y a des suicides coupables comme des meurtres, il y en a d'autres qui doivent inspirer pour leurs auteurs une profonde compassion, et même, dans certains cas, une sympathie et une estime profondes, ce qui n'implique nullement l'approbation de leur conduite. »

Si, par conséquent, l'on admet que l'homme est arrivé à connaître les fondements définitifs et immuables de la société, qu'il possède la connaissance définitive des principes absolus de la morale, la religion la seule vraie, les vérités scientifiques inébranlables qui lui importent pour la direction générale de sa conduite, et que tout cela se trouve dans la doctrime traditionnelle qu'accepte M. Proal, on pourra, je crois, s'entendre avec lui sur tout le reste. Sinon, on se demandera s'il n'a pas méconnu parfois la signification et le rôle du mal qu'il combat, si quelques-uns des moyens qu'il recommande, pour sauvegarder certains intérêts légitimes, ne risquent pas d'en léser d'autres au moins aussi importants. Et sur bien des points on sera disposé à penser tout à fait autrement que lui, sans cesser de reconnaître le travail, la logique, même la largeur d'esprit, la conscience et la bonne volonté que représente son œuvre.

FR. PAULHAN.

III. — Sociologie.

Giambattista de' Martini. Dell impossibilita di esistere di una scienza sociologica generale. Roma, tipografia cooperativa sociale, 1900, broch. in-4°, 45 p.

L'auteur n'a pas de peine à montrer combien sont vagues et contestables la plupart des grandes généralisations tentées par des sociologues téméraires. Il est moins heureux dans ses arguments contre la possibilité des lois sociologiques. Ces arguments se ramènent à deux : 1° la complexité et la mutabilité des phénomènes sociaux (ce qui prouve que la sociologie est difficile, mais non qu'elle soit impossible); 2° le fait que l'histoire ne se répète pas. Ce dernier argument se fonde sur une méprise trop fréquente pour qu'on ne s'arrête pas à le discuter. La répétition, le retour de phénomènes identiques n'est pas une condition de possibilité des sciences inductives. Le fait concret n'est pas seulement très complexe, il est infiniment complexe, partant infiniment variable. Une pierre ne tombe pas deux fois de la même manière; il n'y a pas deux tempêtes exactement pareilles. Mais les lois sont des rapports, non entre des faits concrets, mais entre des termes abstraits. La chute d'une pierre, une tempête sont des effets infiniment variés de lois immuables. Dire que la sociologie est impossible parce que l'histoire ne se répète pas, c'est comme si l'on disait que la physiologie végétale est impossible parce qu'il n'y a pas deux feuilles identiques.

Mais M. G. de' Martini a raison de réagir contre la tendance de la plupart des sociologues à ne considérer les faits sociaux que par grandes masses. On veut que la sociologie soit une science distincte, autonome ou autocéphale, et pour ne pas lui faire perdre ce caractère, on se refuse à analyser, à considérer par exemple des relations entre deux personnes, parce qu'alors les faits considérés sont psychologiques, physiologiques ou même physiques. J'ai plusieurs fois signalé cette fausse route, et j'applaudis à tout ce que l'auteur dit à ce sujet, notamment dans son chapitre de conclusion.

E. Goblot.

E. Trivero. — La teoria dei bisogni, in-8°, 198 p. Turin, Bocca frères, 1900.

On sait quelle place a tenu dans la sociologie contemporaine l'hypothèse du matérialisme économique. Elle dérive de la tendance qui porte à expliquer les phénomènes sociaux comme les autres, sans tenir compte de la conscience; en même temps elle tient pour accordé que des besoins inconscients sont à la base de la vie sociale. Il en résulte qu'une théorie des besoins est l'introduction nécessaire à la sociologie économique et qu'elle doit précéder l'étude des rapports entre la production des richesses et l'organisation sociale. Mais la

simple ébauche de cette théorie peut faire surgir les objections les plus graves à l'hypothèse du déterminisme économique.

Telle est l'idée inspiratrice du livre de Trivero. L'ouvrage tout entier est destiné à montrer que l'on ne peut traiter scientifiquement des besoins en faisant abstraction de la conscience ou en général de l'élément qualitatif et en s'enfermant dans l'horizon borné de l'économie politique. Le besoin est en dernière analyse l'état dans lequel on ne peut rester (p. 27). Il y a un besoin suprême qui est au fond de tous les autres, c'est celui de *devenir*. Par suite le concept du besoin implique le concept de finalité (p. 27) et celui de potentialité (p. 28). Il embrasse la série des phénomènes et, classer les besoins, c'est classer les faits. Ce concept subit néanmoins une restriction correspondant à la distinction de la nature et de l'histoire. Le besoin défini est toujours à quelque degré connu et senti et par suite l'élément subjectif n'en peut être totalement dissocié, mais il n'en est pas moins l'objet possible d'une connaissance théorique désintéressée. Le concept du besoin permet donc de rattacher l'activité humaine aux forces, aux instincts, aux tendances qui constituent la nature. L'étude des besoins est ainsi préparée par l'ensemble des connaissances théoriques ; cependant elle appelle une étude propre dont l'objet précis est (si j'entends bien la pensée de l'auteur) le passage spontané de la nature à l'art (p. 39 et suiv.). La nature et l'histoire ne se laissent pas séparer; moins que jamais l'on peut dire : ici finit la nature et là commence l'étude de l'homme. Une science rigide qui creuse un abîme entre le conscient et l'inconscient ne peut rendre compte du besoin; elle est fermée à l'intelligence de l'art et de l'activité humaine, par suite à l'interprétation de l'histoire.

Ce n'est pas en substituant la notion des besoins sociaux à celle des besoins individuels que l'on pourrait plaider plus efficacement la cause du matérialisme économique. Les besoins sociaux naissent du fait même que la conscience individuelle s'élargit. La conscience collective n'est pas la conscience d'une entité sociale; c'est la conscience qu'a l'individu de tous les rapports de solidarité et de mutuelle dépendance qui l'unissent à ses semblables (pp. 100 et 101). Il en résulte que tout individu est amené à faire *siens* les besoins d'un certain groupe de personnes; or, plus sa sensibilité est affinée, sa connaissance étendue, sa volonté forte, plus les cercles sociaux, dont les besoins s'identifient aux siens, sont nombreux et étendus. Le type du parfait égoïste est donc irréalisable, car il impliquerait un perfectionnement de la conscience individuelle que la solidarité sociale rend seule possible.

La relation du besoin en général à la finalité et celle du besoin strictement défini à la conscience individuelle et sociale permettent de découvrir aisément le critère de la légitimité des besoins (§ 13, p. 135 et 139) : le critère n'est autre que la corrélation empirique des besoins entre eux. Un besoin est bon s'il est subordonné à une fin reconnue

bonne; il est mauvais dans le cas contraire. Par suite il y a une certaine hiérarchie des besoins à laquelle l'ordre social ne peut manquer de se soumettre, bon gré, mal gré. Or il s'en faut que les besoins purement économiques obtiennent dans la société, aux dépens des besoins moraux, esthétiques, scientifiques, religieux, la primauté qu'on leur a attribuée.

On pourra reprocher à l'auteur d'avoir embrassé et insuffisamment étreint une question vaste à l'excès. Sa théorie des besoins prend parfois l'allure d'une métaphysique un peu vague et insuffisamment critique. Toutefois, il faut se souvenir qu'il combat une sociologie systématique, assise elle-même sur un naturalisme beaucoup moins satisfaisant encore. Trivero étudie sous le nom de besoin ce que d'autres appellent du terme plus général de tendance, mais il montre clairement qu'une sociologie qui, pour complaire aux préjugés mécanistes, fait abstraction de la tendance, consciente ou subconsciente, n'a plus d'objet défini. M. Tarde a enseigné qu'une des grandes sections de la sociologie abstraite serait la *téléologie sociale*, c'est-à-dire l'étude de l'unité des faits sociaux qui dérivent du désir (industrie, art, gouvernement, droit). Si Trivero n'a pas exécuté cette téléologie, il en a au moins, non sans profondeur, montré les conditions.

GASTON RICHARD.

Dr Lazarus Schweiger. — PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE, VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SOCIOLOGIE IN IHREN GEGENSEITIGEN BEZIEHUNGEN. Bern, Sturzenegger, 1899.

Il y avait de l'intérêt à délimiter les domaines propres de trois sciences qui, comme la sociologie, la philosophie de l'histoire et la psychologie sociale sont si rapprochées l'une de l'autre qu'elles ne sauraient par occasion résister à l'envie d'empiéter sur la voisine ; il était même délicat de chercher à marquer d'une façon bien précise le terrain auquel chacune d'elles devait borner son ambition, et faire saisir au lecteur avec concision et clarté leur but, leurs différences et leurs rapports n'était pas une tâche aisée : je dois dire que M. Schweiger y a réussi avec un rare bonheur, et c'est en toute sincérité que je joins mon modeste suffrage à ceux de la Faculté de Berne qui a décerné à son ouvrage le prix fondé par le professeur Lazarus.

La philosophie de l'histoire, d'abord, et la sociologie vont-elles pouvoir vivre côte à côte, et le développement de l'une ne va-t-il pas amener la chute, l'anéantissement de l'autre? Qu'était-ce, en effet, dans son ancien état, que la philosophie de l'histoire, sinon l'explication des faits historiques par la voie déductive, à l'aide d'un principe posé arbitrairement, dès l'origine, au gré du philosophe, auquel on subordonnait toute la série des événements, les exagérant ou les négligeant, suivant qu'ils semblaient vérifier ou contredire le principe tout puissant par lequel on voulait rendre compte de l'histoire du

monde? C'est ce que faisaient encore des hommes de génie comme Herder, comme Hegel, comme Kant lui-même. La sociologie, au contraire, s'en tient strictement à l'expérience; de l'étude critique et impartiale des faits historiques, elle dégage les états sociaux des différents peuples aux différentes époques : c'est sa première phase, la phase descriptive. Puis, dans une seconde phase, de cette série d'états sociaux qu'elle est parvenue à reconstituer par une induction laborieuse et patiente, et s'aidant des analogies qu'elle découvre dans les sciences biologiques, de la statistique, qui lui tient lieu de ce qu'est l'expérience aux sciences de la nature, elle fait découler les lois suivant lesquelles les faits sociaux se succèdent et s'enchaînent; de là enfin, par cette connaissance sérieuse qu'elle a acquise du passé et du présent, elle se trouve en état de fournir des règles de conduite à l'homme et aux sociétés pour les temps qui vont suivre. Elle réalise ainsi une application du « principe de la prévoyance raisonnable » que Comte a indiqué pour les sciences comme un signe de la positivité. Donc à côté de cette science exacte et pratique, que va devenir la philosophie de l'histoire avec ses aspirations vagues à synthétiser l'univers et l'histoire, dans un principe ou dans une idée qui, loin de se dégager des faits de l'expérience, les négligeait ou leur faisait violence? Disparaître et reconnaître la vanité de ses efforts? Eh bien non, elle a encore un rôle important à jouer : il lui faut seulement se transformer, limiter son objet et modérer ses aspirations, et un vaste champ d'action va de nouveau s'ouvrir pour elle : elle rassemblera les résultats obtenus par la sociologie; procédant par la déduction elle les appliquera à la matière historique, elle jugera là de leur valeur, et définitivement elle établira par ce moyen les vérités auxquelles la sociologie est parvenue par l'induction.

C'est ainsi que la sociologie et la philosophie de l'histoire doivent être considérées comme « les deux ailes d'un même bâtiment, comme les deux faces d'une même médaille ». Et toutes deux fournissent à la psychologie sociale les faits empiriques dont elle a besoin pour établir ses lois par la voie de l'induction, en même temps qu'elles attendent d'elles par une marche inverse, et par l'application déductive qu'elle leur fera de ses découvertes et de ses lois leur interprétation dernière : au-dessus de l'édifice que la sociologie et la philosophie de l'histoire ont constitué, la psychologie sociale est comme un couronnement qui l'achève en le synthétisant.

L'opuscule de M. Schweiger n'est pas seulement élégant, il est documenté, et je veux mentionner avec éloge, en terminant, le chapitre où l'auteur a rapporté et agréablement résumé l'opinion qu'ont émise sur le sujet qui l'occupe, particulièrement sur les rapports de la sociologie et de l'histoire, un certain nombre d'entre les sociologues contemporains : Comte, Paul Barth, Bernheim, Dilthey et Richert.

ALFRED BLANCHE.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist.

10e année (Octobre 1899-Juillet 1900).

Prof. LLOYD MORGAN (de Bristol). *La psychologie et le moi.* — Principales conséquences résultant de ce fait : la division de l'ensemble d'abord compact des phénomènes en un sujet et un objet n'a rien de métaphysique, et n'est que « le premier pas dans l'analyse de la réalité ». Cette remarque fondamentale peut servir à défendre la psychologie contre ceux qui la croient plus individuelle par nature que les autres sciences. Elle lève les oppositions du spiritualisme, du matérialisme, de l'idéalisme. Elle permet de concevoir comment, au point de vue purement scientifique et psychologique, la volonté est un concept aussi grossier et aussi inutile que celui de force en physique, tandis qu'au point de vue métaphysique il est possible au contraire d'en faire la base d'une philosophie de l'action et de la personnalité. — Du même auteur : *Les Conditions de progrès humain.* — Critique et rectification des théories évolutionnistes sur le progrès. Il est vrai de dire qu'il y a une inégalité naturelle de l'intelligence et de la moralité, et qu'elle intervient dans la lutte pour la vie. Mais il n'en résulte pas nécessairement que ceux qui survivent soient les meilleurs, ni même les mieux adaptés. Les maladies et l'alcoolisme d'une part, l'émigration de l'autre, agissent tantôt dans un sens favorable, tantôt dans un sens inverse; les prisons et l'échafaud sont d'un effet minime; la ségrégation (par suite de ce que le mariage est moins fécond entre les êtres intellectuellement supérieurs) tendrait plutôt à agir contre l'amélioration de l'espèce. Ainsi tous les facteurs darwiniens sont insuffisants pour garantir le progrès; et d'autre part l'hérédité même des qualités acquises est très contestée, surtout au moral. Faut-il donc admettre avec Buckle, Lecky, Gladstone, Huxley, qu'il n'y a aucun progrès dans la valeur de l'esprit humain? Faut-il considérer, comme les faits semblent l'indiquer, que l'évolution s'arrête où la civilisation commence? — Oui et non. L'évolution ne cesse pas : elle se transforme. Elle passe de l'individu à son milieu. L'homme n'a besoin que de conserver un degré fixe d'*imitation* et d'*intelligence* pour que sa conduite et même sa pensée totale s'améliorent indéfiniment par le progrès de l'organisation sociale dont il fait partie. « Plus l'homme devient humain et civilisé, plus la sélection naturelle s'efface, et plus

le progrès s'accroît dans la société elle-même. » Ce progrès est d'abord celui de l'*autorité* et de son influence, comme l'a montré M. Balfour (*prestige* de M. Tarde); mais il est aussi celui de la *raison*, non quant à sa nature, mais quant à l'étendue de son action. C'est ainsi que l'homme moyen de nos jours, qui ne vaut pas mieux intrinsèquement que celui du temps de Shakespeare, s'élève cependant à un plus haut degré de réalisation intellectuelle et morale grâce aux circonstances où il se développe. Et de même la décadence morale qu'on voit dans nos grandes villes peut être mise plutôt sur le compte de l'exemple que d'un abaissement réel dans la moralité individuelle.

Prof. Ewald HERING (de Leipzig). *Sur la théorie de l'activité nerveuse.* — En quoi consiste le mode de propagation de l'action nerveuse? Par des considérations très philosophiques, assez analogues à celles de Comte, l'auteur estime qu'il faut rechercher dans la vie l'explication des phénomènes de la vie, et ne pas vouloir les tirer immédiatement de la physique et de la chimie. Ce qu'il veut mettre en lumière est que contrairement à l'opinion admise en général, sans raison bien sérieuse du reste, l'*excitation* qui se propage dans les différents nerfs n'est pas d'une seule et même nature, comme serait un courant électrique dans différents fils. Le fait que cette excitation agit toujours sur le galvanomètre ne prouve pas qu'elle soit identique, car bien des phénomènes chimiques différents peuvent engendrer des courants électriques. La ressemblance des fibres vues au microscope n'est pas non plus une preuve : il y a une infinité d'exemples d'éléments histologiques indiscernables anatomiquement et qui ne le sont pas physiologiquement. S'il y a, comme on est obligé de le reconnaître, une « énergie spécifique » dans les différents centres du cerveau, et non pas seulement dans les terminaisons périphériques, le système nerveux est donc susceptible par nature de phénomènes qualitativement différents. Si l'on admet la théorie des *neurones*, il est même tout à fait vraisemblable que les fibres sont différenciées comme les cellules dont elles font partie. Les pseudopodes des amibes offrent des exemples de différenciation analogues. On pourrait trouver une confirmation de cette idée dans la remarque qu'un même nerf peut gouverner d'une façon très variable l'activité trophique des éléments auxquels il aboutit. Elle expliquerait aussi l'*électivité* dans le chemin suivi par une excitation à travers les innombrables connexions anatomiques du système nerveux qu'elle pourrait également emprunter. Enfin elle fait comprendre, ce qui est capital pour la vie de l'esprit, comment les réactions des neurones entre eux ne sont pas seulement des additions et soustractions d'une même sorte de mouvements, mais une combinaison de termes qualitativement divers, qui peuvent donner naissance à des variétés et à des progrès indéfinis.

Bernard RIEMANN (le géomètre bien connu par sa discussion des postulats). Un fragment curieux de ses œuvres posthumes est publié sous ce titre : *Sur la psychologie et la métaphysique.* — Cet exposé

marque un état d'esprit assez analogue à celui d'Herbart, mais les idées en sont accentuées dans le sens mécanique par la nature de l'auteur. Il appelle par définition « masse psychique » l'élément permanent, à la fois un et multiple, qui pénètre dans l'esprit à chaque acte élémentaire de pensée. L'âme est un complexus de « masses psychiques » intimement combinées et s'accroît par l'accession de nouvelles masses. Les masses psychiques sont indissolubles; leur existence et leur durée ne requièrent aucune condition matérielle; seules leur formation et leur entrée dans l'esprit exigent un concomitant mécanique.

Une masse psychique entrée dans l'esprit « excite » toutes les anciennes masses de « qualité semblable », et cela en raison inverse des différences qui les distinguent. Au contraire l'action réciproque de deux masses *en voie de formation* est conditionnée par un processus matériel entre les régions cérébrales où elles sont formées (processus chimico-électrique). Enfin l'action propre des masses anciennes consiste à se reproduire, c'est-à-dire à provoquer la formation spontanée de nouvelles masses semblables.

Cette indépendance des masses, une fois produite, garantit la survivance de l'âme. Mais on ne doit pas considérer cette immortalité comme individuelle et isolée. Pour expliquer l'évolution générale du monde, il faut admettre que les âmes entrent alors dans un complexus total, l'âme terrestre, et servent ainsi à une vie mentale plus élevée, comme les masses élémentaires engendrées dans un de nos sens servent à la vie totale de notre âme. De même que toutes les impressions élémentaires de rouge nous donnent une *Gesammteindruck* d'un objet rouge, de même toutes les âmes individuelles d'une espèce végétale ou animale engendrent dans l'âme de la Terre l'idée de cette espèce. — Cette théorie de la vie et de l'âme terrestre peut enfin servir à expliquer l'origine des êtres vivants aux dépens de la substance même de la Terre, sans importation ni discontinuité. Riemann cite et adopte les vues singulières de Fechner sur l'âme des astres, et en particulier sur la supériorité de l'âme de la Terre par rapport aux âmes humaines.

La connaissance que nous avons du monde est d'ailleurs entièrement phénoménale. La vérité consiste dans l'analogie entre deux ou plusieurs termes représentatifs et les éléments réels qui leur correspondent. C'est là qu'est la base du concept. Et, de même, l'idee dominante de la causalité, l'effort d'un être pour persévérer dans son être ou pour le réparer, ne signifie rien si on l'applique à un être en soi (*Seiendes*), et n'a de sens que si l'être dont il s'agit est un état ou une relation, c'est-à-dire un être phénoménal.

Prof. Sergi (Rome). *L'homme de génie.* — Galton n'avait considéré que l'hérédité dans la question du génie; Lombroso le premier a essayé d'en définir la nature, et a trouvé qu'il consistait en une dégénérescence, ayant pour forme caractéristique l'inconscience, et par

conséquent en une « psychose épileptoïde ». Chez l'homme de génie, le développement anormal de l'intelligence ruine l'estomac, les muscles et jusqu'aux os. Lombroso a même essayé de le prouver *à priori*, une premiére fois par la théorie de la phagocytose, une seconde fois (dans *Genio e degenerazione*, 1898) par la théorie de l'évolution régressive, et les travaux de Massart et Vandervelde, Tamburini, Tonnini, Venturi, ont accepté ces idées dans leurs grandes lignes. Morselli et Nordau pensent au contraire que le génie est une variation biologique *normale*, destinée à amorcer un progrès et à devenir constante dans l'espèce entière. A quoi M. Sergi objecte que cette variation ne conférant aucun avantage aux descendants de l'homme de génie, qui souvent même est stérile, ne saurait être considérée sous ce jour biologiquement favorable. Lombroso a donc raison; mais il faut aller plus loin dans l'analyse. Le génie, comme la beauté, n'est pas d'un type unique; il n'est caractérisé uuiversellement ni par la finesse ou la force des perceptions, ni par l'imagination, ni par la volonté, ni par la généralité ou l'équilibre des facultés. Aurait-il pour caractère fondamental et commun, comme le croit Lombroso, le jaillissement inconscient des idées? Mais cet argument en faveur de l'unité de la « psychose épileptoïde » est inacceptable : cette arrivée subite des pensées, après un travail latent, est un fait universel; elle est vraie de nos moindres réflexions, quoiqu'on ne la remarque pleinement que dans les cas où le produit est de valeur exceptionnelle. Sans doute le fait de penser quinze ans au même problème, comme Newton ou Rowan Hamilton, a quelque chose de pathologique, mais la génialité consistait en ce que, contrairement à ce qui arrive pour les aliénés, le problème était réel, bien posé et soluble. A ce point de vue, les hommes de génie peuvent se diviser en deux classes : les *intuitifs* caractérisés par « une vision intellectuelle, une sorte de sens interne spécial qui peut être aigu ou obtus, lent ou instantané »; les *impressifs*, caractérisés par « une perception intense, mais superficielle, des phénomènes et des formes sensibles ». Les premiers sont les savants, les seconds les artistes de génie.

« On peut donc affirmer, pour conclure, qu'un seul fait est établi, à savoir que la dégénérescence est la cause prochaine du génie : le génie dépend d'un état pathologique, et ce n'est pas un petit mérite pour Lombroso de l'avoir établi. Mais l'origine des variétés du génie et leur cause immédiate, s'il y en a une, sont un problème réservé à l'avenir. » — Article singulièrement long et touffu. Une sorte de post-scriptum tranche par la négative la question de savoir si le génie dépend de son milieu.

Prof. Garbe (Tübingen). *La léthargie volontaire des fakirs hindous* Description des moyens employés par les fakirs, ou mieux les *yogin* (fakir est un terme arabe), pour produire sur eux-mêmes le sommeil yoga. Sensations qui l'accompagnent. Pouvoirs que s'attribuent les yogin en état d'extase. Un seul exemple d'ailleurs a été solidement

constaté, celui de Haridâs, enterré à différentes reprises 3, 10, 30 et 40 jours sous la surveillance de fonctionnaires anglais. Toutes les fonctions de la vie étaient extrêmement ralenties, la respiration imperceptible. Mais elles n'étaient pas annulées, comme le prouve l'amaigrissement du yogin pendant cette période. Bien que certains Européens soient arrivés à suspendre volontairement les battements de leur cœur et à produire la mort apparente pendant près d'une demi-heure, il est probable que Haridâs usait en outre dans ses expériences d'un fort narcotique.

Prof. J. Leuba. *La personnification des choses dans ses rapports avec le problème du genre.* — Curieuse observation d'une dame ayant habituellement des sentiments de sympathie ou d'antipathie très vifs pour les gens qu'elles connaissait, et qui depuis l'enfance personnifiait spontanément les chiffres et quelques autres objets. « Trois est une jolie jeune fille d'environ seize ans, les cheveux bouclés, un teint rose, un peu irréfléchie, très gaie. Elle adore Quatre, qui ne s'en soucie pas beaucoup. — Quatre est une brune très belle, très intelligente, infiniment plus intelligente que Trois. Elle est réservée; on peut la trouver hautaine, mais en réalité elle est excellente. Je l'aime de tout cœur. Elle a pour Trois une sorte de condescendance affectueuse... vous comprenez, elle lui est tellement supérieure! — Six est un jeune homme d'une vingtaine d'années, un pendant masculin de Trois, pour qui je le soupçonne d'avoir des sentiments tendres. Il est blond, bouclé, rougeaud, large d'épaules, cinq pieds six pouces, — un vrai type anglais. Il ne rêve que canots, et rame souvent sur la Tamise, etc. » Ces personnages jouent des scènes entre eux, leur humeur ne change pas. Quelques lettres ont une personnalité analogue, mais moins accusée. Les arbres surtout sont personnifiés avec force : un pommier sur lequel cette dame grimpait dans son enfance, devient une vieille nourrice avec qui elle cause. — L'observation est très finement détaillée. L'auteur suppose avec vraisemblance que c'est là un retour d'atavisme et que cet état d'esprit a été celui des peuples anciens, au moment où ils ont créé les langues et donné un *genre*, c'est-à-dire un sexe, aux objets inanimés.

Th. Mac Cormack. *Nature des lois scientifiques.* — Exposé très net, élémentaire, et accompagné de beaucoup d'exemples, du caractère de *fonction* que présentent les lois scientifiques de tout ordre, depuis $e = \frac{1}{2} gt^2$ jusqu'à *Société* $= f$ (*organisme, pensée*), Analyse détaillée, à cet égard, de la loi de la chute des corps et de celle des sinus. La conclusion est que « tous les systèmes scientifiques, ou, comme on dit, les lois naturelles, sont des machines intellectuelles, des modèles mécaniques mentaux, ou des règles mentales pour reproduire ou reconstruire dans la pensée les phénomènes de la nature... Tous les systèmes astronomiques anciens étaient des machines à prévoir l'état du ciel : celui de Copernic en était une aussi; seulement il

les dépassait toutes en simplicité, en exactitude et en beauté. » — Mais comment cet accord est-il possible? C'est que la science, comme la vie, est elle-même le produit de la nature. « Une découverte est dans l'ordre scientifique ce qu'est une adaptation dans l'ordre biologique; nous disons qu'on l'a faite; nous devrions dire qu'elle s'est faite elle-même. »

Le major J.-W. POWELL a exposé sous ce titre : *Le dualisme modernisé*, les conceptions du Prof. Ladd sur les rapports de l'esprit et de la matière. — Le Prof. LLOYD (Michigan) a présenté sous le nom d'*Evolution et immortalité* une synthèse du christianisme moderne et de l'évolution par l'intermédiaire de la croyance à la vie totale de l'univers, « dont toutes choses, animées ou inanimées, ne sont que dė vivants détails ». — Le *Monist* contient enfin, comme d'ordinaire, une bibliographie très exacte et très complète, et un assez grand nombre d'articles d'histoire ou de critique religieuse. Le plus important est l'article de M. CARUS sur *La nourriture de vie et le Sacrement*; par des croyances et des usages parallèles empruntés à l'Égypte, la Chaldée, l'Assyrie, la Perse, l'antiquité grecque, le Thibet; il relie le mythe de l'arbre de vie, tel qu'il est exposé dans la Genèse, à l'institution eucharistique, telle qu'elle a été adoptée d'après une interprétation de l'Evangile.

ANDRÉ LALANDE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. LEMAITRE. *Audition colorée et phénomènes connexes*, in-12. Paris, Alcan.

CHALLEMEL-LACOUR. *Études et réflexions d'un pessimiste*, in-12. Paris, Fasquelle.

M. RENAULT. *Les philosophes : Platon*, in-18. Paris, Delaplace.

E. GOBLOT. *Le vocabulaire philosophique*, in-12. Paris, Colin.

H. BRÉMOND. *L'inquiétude religieuse*, in-12. Paris, Perrin.

BOUTMY. *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle*, in-12. Paris, Colin.

Bibliothèque du Congrès international de philosophie, tome I. *Philosophie générale et métaphysique*, in-8. Paris, Colin.

GUMPLOWICZ. *Aperçus sociologiques* (trad. Didier), in-8. Paris, Masson.

CH. RENOUVIER. *Uchronie*, 2e édition, in-8. Paris, Alcan.

L. BOURDEAU. *Le Problème de la vie*, in-8. Paris, Alcan.

CONDORCET. *Tableau historique du progrès de l'esprit humain* (nouv. édit.), in-8. Paris, Steinheil.

D. SURBLED. *Spirites et médiums*, in-12. Paris, Amat.

E. FAGUET. *Problèmes politiques du temps présent*, in-18. Paris, Colin.

A. Leclère. *Essai critique sur le droit d'affirmer*, in-8. Paris, Alcan.

F. Nietzsche. *Le Gai savoir* (*La Gaya Scienza*), trad. Albert, in-12. Paris, « Mercure de France ».

Moebius. *Stachyologie : weitere vermischte Aufsätze*, in-8. Leipzig, Barth.

Gabler's. *Kritik des Bewusstseins* (Neue Ausgabe). Leiden. Adriani.

Fischer. *F. Nietzsche : der Antichrist in der neuesten Philosophie*, in-8. Regensburg, Manz.

Mizer. *Ethics : descriptive and explanatory*, in-8. New-York, Macmillan.

Costa Pinto. *A graphologia im medicina-legal*, in-12. Bahia.

G. Tausan. *Filosofia lui Plotin*, in-8. Bucarest, Socecu.

Ardigo. *Opere filosofiche*, vol. VIII, in-8. Padova, Draghi.

SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE

La première réunion de la Société de philosophie a eu le jeudi 7 février à la Sorbonne à 1 heure et demie. Au nom du Comité d'organisation, M. Xavier Léon a d'abord rappelé comment la Société était due au fusionnement de deux initiatives analogues : la sienne d'une part, née du désir de prolonger l'utilité du Congrès de philosophie, et de fournir aux philosophes un centre permanent de réunion pour comparer et discuter leurs idées; et d'autre part celle de M. André Lalande, qui avait déjà commencé à constituer une Société restreinte se proposant, suivant le programme défini dans son article sur le *Langage philosophique*, de mettre en lumière l'unité réelle des doctrines qu'il exprime et de réduire les discussions verbales qui masquent cette unité. Ces intentions différentes dans leurs origines, mais convergentes par leurs applications, ont été résumées dans l'article II des statuts : « La Société a pour objet de remédier à la dispersion des travaux philosophiques en créant un centre de communication et d'information; de travailler au rapprochement des savants et des philosophes; d'instituer entre ceux-ci des discussions pour préciser le sens et la position des différents problèmes; de critiquer et de déterminer le langage philosophique; de s'occuper des questions relatives à l'enseignement de la philosophie; de préparer l'organisation de futurs Congrès. »

La Société a décidé de ne pas avoir de président, et de nommer seulement un bureau chargé de la preparation des séances et de la rédaction d'un Bulletin. Ont été élus : *Administrateur*, M. Xavier Léon; *Secrétaire général*, M. André Lalande; *Secrétaires des séances*, MM. Belot, Couturat, Delbos, Weber; *Trésorier*, M. Elie Halévy.

Les séances ont été fixées au dernier jeudi de chaque mois.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA MALADIE DU SCRUPULE

OU L'ABOULIE DÉLIRANTE

LE CONTENU DES OBSESSIONS.

Parmi les malades si nombreux qui sont tourmentés par des obsessions de diverses espèces, un certain nombre m'ont semblé présenter un intérêt tout particulier et mériter de faire l'objet d'une étude psychologique. Ce sont les malades que je réunis sous le nom générique de « scrupuleux » parce que le scrupule constitue un des caractères essentiels de leur pensée et que son étude nous conduira à insister sur les troubles de la volonté et à les mettre au premier plan dans l'interprétation de la maladie. Ils sont décrits assez souvent sous les noms de « délirants dégénérés », de « neurasthéniques », de « psychasthéniques », ou avec plus de précision ils sont rangés dans la « folie du doute ». Je crois qu'il y a quelque intérêt clinique à les grouper et à extraire ce groupe de l'ensemble trop vaste des psychasthéniques. On pourra peut-être ainsi donner quelque unité à un grand nombre de phénomènes morbides qui sont souvent présentés isolément. C'est ainsi que l'on pourra classer ensemble, certaines variétés d'impulsions, d'obsessions, de phobies, des doutes, des ruminations psychiques, des hypocondries, des délires qui me paraissent dépendre assez étroitement les uns des autres.

En outre, l'étude de ces malades pourra nous aider à avancer quelque peu dans l'interprétation du phénomène des *idées fixes* qui joue un si grand rôle dans la psychologie morbide et qui éclaire si vivement le problème de la volonté et de l'attention. Pour étudier ces idées fixes dans mes précédents ouvrages, j'ai été conduit tout naturellement à choisir d'abord les cas les plus simples et j'ai décrit un certain nombre de ces idées dont les caractères fort nets étaient assez faciles à interpréter. Mais j'ai toujours pris la précaution de répéter que ces idées fixes observées chez des malades hystériques, ou ayant des symptômes voisins de ceux de l'hystérie, ne formaient à mes yeux qu'un groupe tout particulier et qu'il ne fallait pas géné-

raliser à tous les obsédés les interprétations relatives à ce premier groupe. Les obsessions des scrupuleux ne constituent pas encore de grands délires systématisés comme les idées fixes des persécutés, elles restent encore, jusqu'à un certain point du moins, assez isolées dans l'esprit des malades et se rapprochent ainsi des idées simples des hystériques, mais elles ont des caractères psychologiques bien différents et, si je ne me trompe, un autre mécanisme. Cette analyse pourra donc s'ajouter à la première et la compléter.

Après quelques indications sur les malades étudiés et sur leur attitude assez caractéristique, l'étude de leurs obsessions sera faite d'une manière analytique en descendant des caractères les plus apparents jusqu'aux phénomènes plus profonds dont les premiers semblent dépendre. C'est ainsi que j'étudierai d'abord le contenu ou la matière de ces obsessions, c'est-à-dire le sujet auquel s'appliquent les pensées du malade. Enfin ce sera par exemple la pensée du démon, ou l'idée du meurtre, ou celle du suicide qui tourmente le plus son esprit; cet aspect que l'on peut appeler *intellectuel* de l'obsession a été dans ces derniers temps un peu négligé depuis que l'on a remarqué très justement le rôle considérable que joue l'*émotion* dans cette maladie. Il ne me semble pas juste de le négliger complètement, il occupe une grande place dans les symptômes que présente ce groupe particulier des obsédés que je range sous le nom de scrupuleux. Peut-être son étude nous permettra-t-elle de classer ces diverses obsessions, de remarquer qu'il y a entre elles beaucoup d'analogies et que le contenu de ses idées est loin d'être insignifiant pour l'interprétation de la maladie.

Ensuite je me propose de réunir sous ce titre « la forme des obsessions » les lois suivant lesquelles ces idées obsédantes apparaissent chez les malades. J'entends par là le degré de leur développement, les différences qui les séparent des idées fixes, complètement développées des hystériques, les luttes mentales tout à fait caractéristiques qu'elles provoquent, les « manies mentales » dont elles s'accompagnent, leur fréquence, leur périodicité, leurs dispositions sous forme d'accès et surtout l'angoisse spéciale qui semble une partie essentielle du phénomène, c'est-à-dire, ces émotions, sans aucun doute très importantes, dont beaucoup d'auteurs ont voulu faire le fait capital de l'obsession.

Enfin, en troisième lieu, je voudrais chercher dans l'analyse d'un état psychologique spécial qui ne me paraît pas être précisément une émotion, mais qui doit se ranger dans le grand groupe des *sentiments intellectuels*, dans l'analyse de l'état d'*inquiétude*, le point de départ plus profond d'où proviennent et ces idées spéciales et les

lois de leur apparition. Il sera facile alors dans une revue plus générale de réunir tous ces faits de manière à comprendre l'évolution de la maladie au moins dans quelques cas particuliers.

I. — Les observations des malades.

Ces études sur les scrupuleux ont été faites sur un assez grand nombre de malades; j'ai réuni depuis quelques années 85 observations qui, malgré une grande et intéressante diversité, me semblent assez comparables pour constituer un groupe. Une partie de ces observations a été prise dans le service de M. Jules Falret à la Salpêtrière, une autre partie a été recueillie à la clinique de M. le professeur Raymond, mais le plus grand nombre de ces malades ont été étudiés en dehors de l'hôpital. Il est intéressant de remarquer déjà que cette catégorie de malades se rencontre un peu plus souvent dans la clientèle de la ville que dans celle de l'hôpital, car, ainsi qu'on le verra, un certain degré de culture intellectuelle joue un rôle dans son développement.

Je n'essayerai pas de résumer ici toutes ces observations, il suffit d'indiquer sur leur ensemble quelques remarques générales. Sur ces 85 malades je compte 62 femmes et 23 hommes : la plus grande fréquence de la maladie dans le sexe féminin est donc bien manifeste. La plupart de ces malades ont de vingt à quarante ans, c'est à cette période de la vie que la maladie prend son plus grand développement; 10 de nos sujets sont au-dessous de vingt ans et nous permettront d'assister aux premiers symptômes du trouble mental, tandis que 4 malades qui ont dépassé soixante ans nous en présenteront les formes ultimes.

Ne pouvant décrire avec précision tous ces malades j'en choisirai quelques-uns qui présentent les phénomènes de la façon la plus précise et la plus intéressante, et qui d'ailleurs ont été étudiés avec plus de soin pendant de longues périodes et, je grouperai les autres cas autour de ces observations prises comme types [1]. Les malades sur lesquels j'insisterai le plus sont surtout les quatre suivants :

1. Il est impossible de donner ici d'une façon complète toutes ces observations; je dois me borner à indiquer d'un façon sommaire les faits présentés par chaque malade et qui ont un intérêt pour la discussion générale. Cependant ces observations présentent un certain intérêt, elles contiennent certains renseignements utiles, comme les antécédents héréditaires ou personnels, la durée et l'évolution de la maladie, le résultat du traitement, etc. Je crois donc utile de les présenter, au moins d'une manière résumée, dans un volume sur *les Scrupuleux*, que j'espère publier prochainement en collaboration avec M. le professeur Raymond et dont ces études psychologiques formeront en quelque sorte

Claire (obs. I) est une jeune fille actuellement âgée de vingt-huit ans, que j'ai étudiée et traitée depuis six ans. Cela prouve que la maladie ne se guérit pas aisément, puisque cette jeune fille est encore au moins une anormale. Elle habite la province et vient de temps en temps passer plusieurs mois à Paris : c'est à ces moments que je la vois régulièrement. Ces alternatives entre les périodes de traitement et les périodes d'interruption déterminent des alternatives dans l'évolution de la maladie qui nous fourniront quelques constatations intéressantes. Ls. (obs. II), pour lui conserver le nom sous lequel je l'ai déjà signalée dans diverses études, est une femme de trente ans que je suis régulièrement à peu près sans interruption depuis cinq ans. Sa maladie très grave au début a pu être amendée peu à peu, c'est une femme intelligente, instruite, capable de bien observer. Jean (obs. III) est un homme de trente et un an, dont la maladie mentale, mélange de scrupule et d'hypocondrie, est des plus graves et, quoique je l'observe depuis un an, je désespère de l'améliorer autant que les malades précédentes. Nadia (obs. IV), ce pseudonyme a été choisi par la malade elle-même, est une jeune fille de vingt-huit ans que j'observe également depuis plus de six ans et qui est particulièrement bien connue parce qu'elle a l'habitude rare chez les scrupuleux de m'écrire de longues lettres, où elle note avec de grands détails beaucoup d'incidents de sa maladie. Autant que possible ces quatre malades seront cités de préférence et les autres moins étudiés leur seront comparés.

Il est nécessaire d'insister au début sur les difficultés que présente l'étude de ces sujets. Ils ont en effet presque tous une attitude, une manière de s'exprimer qui me paraît précisément dépendre de leur état mental, mais qui gêne singulièrement les recherches psychologiques. Sans doute, ils sont doux, aimables, assez intelligents et ne présentent ni ces colères, ni ces entêtements, ni ces confusions qui gênent dans l'examen d'autres sujets, mais ils ont une peine infinie à parler avec précision de ce qu'ils éprouvent et ne font l'aveu de leurs pensées que d'une manière perpétuellement incomplète, obscure et embarrassée.

Le scrupuleux, au début de son mal, quand il s'aperçoit que sa pensée est troublée, commence par dissimuler soigneusement son état à son entourage et, pendant des années, sa famille peut ignorer qu'il est atteint d'une maladie mentale. Il faut des circonstances toutes spéciales pour le décider à parler. Ger. (obs. V), par exemple,

l'introduction. C'est pourquoi le nom conventionnel ou les lettres qui désignent un malade seront suivis dans cet article d'un numero d'ordre qui permettra de retrouver l'observation plus complète dans ce volume.

laisse éclater son secret quand pendant une petite maladie on veut la faire soigner par sa belle-sœur. Dans son délire elle se figure depuis plusieurs années avoir tué la mère de cette jeune femme; elle trouve trop horrible d'être maintenant soignée par elle et se décide à expliquer pourquoi elle refuse ses soins. Ou bien il faut que la maladie ait été soupçonnée à cause de quelques manifestations extérieures mal réprimées, en général, à cause du bavardage que font ces malades à mi-voix et que la famille inquiète les presse de questions. On entend Ly. (obs. VI), pendant plusieurs jours, répéter indéfiniment « non, non », dès qu'elle est seule. Elle refuse d'expliquer ce mot à son mari. Il faut que son père vienne la supplier pour obtenir l'aveu qu'elle résiste au démon. Bien souvent d'ailleurs on amène les malades au médecin simplement parce qu'on est inquiet de leur attitude, mais sans qu'on ait pu obtenir une révélation précise. Cet aveu est si important et le plus souvent si tardif que Legrand du Saulle le considérait comme un événement caractéristique dans l'évolution de la maladie et faisait débuter avec lui ce qu'il appelait la seconde phase.

Quand on interroge ces malades ils prennent un air extrêmement embarrassé. Ils sont hésitants, incertains eux-mêmes sur ce qu'ils éprouvent et sur ce qu'ils veulent dire. Les uns, comme Lod. (obs. VII), poussent tout le temps des éclats de rire et se moquent d'eux-mêmes comme s'il n'y avait rien de sérieux dans leur état. Les autres sont tristes, honteux, prient qu'on n'insiste pas. La plupart refusent absolument de faire un récit net et précis de leur maladie. Je puis donner à ce propos un détail caractéristique. J'ai l'habitude autant que cela est possible de prier les malades de m'écrire : la feuille de papier légendaire du neurasthénique n'est pas pour me déplaire. Les confidences sont plus précises par l'écriture que par la parole et le document est souvent intéressant à conserver. J'ai recueilli ainsi des confidences manuscrites sur la plupart des maladies mentales. Eh bien ! sur 80 scrupuleux, malgré toutes mes supplications, je n'ai pu obtenir ces lettres que de quatre malades seulement. Il ne faut donc compter que sur l'interrogatoire, et on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il est extrêmement difficile.

Ce ne sont cependant pas les difficultés ordinaires de l'examen des aliénés. Le persécuté refuse souvent de parler parce qu'il prend le médecin pour un ennemi et qu'il s'en méfie; le scrupuleux ne présente rien de tel. Il ne se défie pas du médecin et, comme nous le verrons, il est au contraire tout disposé à réclamer son aide. Le mélancolique refuse de parler par honte, par humilité; le scrupuleux sait presque toujours fort bien que ses idées, ses accusations sont

fausses. Il se rend assez bien compte qu'il est un malade et il n'a pas lieu d'être honteux. L'hystérique ne peut pas vous parler parce qu'elle ignore, parce qu'elle a oublié ; le scrupuleux oublie fort peu, et ce qu'il y a de plus agaçant dans son examen c'est qu'il prétend toujours savoir très bien ce qu'il aurait à dire et cependant il le dit toujours très mal.

Il est hésitant, embrouillé, il se répète sans avancer, il n'achève jamais l'idée qu'il a commencée, il n'avance jamais un mot sans le contredire l'instant suivant et d'ailleurs il vous avertit charitablement « que tout ce qu'il a dit est insuffisant, que ce n'est pas encore cela : qu'il aurait bien autre chose à dire », et l'on peut recommencer l'interrogatoire toujours avec le même résultat. Lod. obs. VII), au milieu de ses éclats de rire, vous avertit : « Plus je vais, moins je comprends moi-même mes idées. Comment voulez-vous les comprendre? Quand je veux expliquer une idée, elle s'enfuit, ça me fait un trou dans la tête. Je ne puis plus la rattraper. Quand je vous parle cela me fait l'effet de choses si petites... si petites, et cependant quand je suis partie c'est si grave. » Ls. (II), quand on l'a interrogé pendant deux heures, quand on a écrit tout ce qu'elle disait, termine en déclarant : « Ne l'oubliez pas, je dis presque toujours le contraire de ce que je pense et je ne peux pas retrouver mes idées quand il s'agit d'en parler. Je n'en dis jamais que la moitié : ne tenez donc pas compte de ce que j'ai dit. » La plus remarquable à ce point de vue est Claire, qui arrive toujours très affairée, « parce qu'elle a des choses importantes à me dire, qu'elle tient à les dire et qu'elle ne retrouvera sa tranquillité qu'après avoir tout dit ». On l'encourage à commencer et alors ce sont des bavardages sur la difficulté qu'il y a à parler, sur le problème de savoir par quoi commencer. « J'ai déjà dit tout cela, je l'ai dit cent fois, j'ai dû vous le dire : ce qui me tourmente c'est que je n'ai pas dit l'essentiel », et elle pleure, et elle rit, et elle se roule sur son fauteuil ; en supplications d'un côté, en gémissements de l'autre, on passe plusieurs heures, et alors la voilà au désespoir. « Je vais encore partir sans vous avoir dit ce que j'avais à dire. C'est cependant si simple : je vais vous le dire. » Et la scène recommencerait encore plusieurs heures si on avait le temps de l'écouter. Il faut la renvoyer avec la consolation que la prochaine fois elle dira mieux. J'ai connu cette malade pendant dix-huit mois avant d'avoir deviné sa principale idée fixe.

Par exception on rencontre des scrupuleux bavards comme Jean (III), mais l'espoir de les entendre parler clairement de leur maladie est bientôt déçu. C'est un flux intarissable de paroles, de plaintes, de gémissements, mais avec les mêmes contradictions, les mêmes

obscurités. Jean complique son langage d'une grande quantité de néologismes dont il a peu à peu précisé le sens dans son esprit, mais qui sont loin de rendre son langage plus clair. « Ah ! j'ai eu une petite mesure depuis que je vous ai quitté; une petite échaubouillaison a fait que tout repigeonnait encore, ... et l'obsession mentale et le fou rire cérébral qui me labourent la tête. Je ne pouvais plus résister au besoin de me crisper les organes; cric, crac, meurs donc en te donnant des jouissances. Ce que j'ai dû soulever de poutres en nombre répété pour résister! Vous ne vous figurez pas comme cela produit un état fastidieux tout le long de la ligne des nerfs! » Et il continue ainsi pendant des heures sans arriver à se faire comprendre et surtout sans arriver à se satisfaire lui-même. Il supplie qu'on l'écoute encore un quart d'heure parce qu'il est si important qu'il ait tout dit. Il consent à s'arrêter avec la promesse que la prochaine fois il reprendra le récit interrompu. Il est curieux de comparer à ce point de vue Claire et Jean. L'une ne peut pas arriver à dire dix mots, l'autre parle avec abondance pendant des heures entières. Le résultat est cependant exactement le même : ni l'un ni l'autre ne sont arrivés à une expression précise et satisfaisante des troubles qu'ils éprouvent.

Il en est de même pour ceux peu nombreux qui écrivent. Dob. (obs. VIII), jeune femme de vingt-neuf ans, qui a toujours le sentiment de s'être mal expliquée par la parole, se décide à m'écrire assez souvent. Mais toutes ses lettres, qui sont semblables au point qu'elles paraissent copiées l'une sur l'autre, ne contiennent que quelques descriptions vagues et banales, identiques à ce que disait la malade. Nadia prétend éprouver une peine extrême à parler : « Il me semble, dit-elle, que cela m'étrangle », et elle adopte vite le système de m'écrire des lettres interminables, d'abord 10 ou 20 feuilles de papier à lettres, puis comme ce papier ne suffit plus, cinq à six grandes feuilles de papier écolier. Les mots importants sont répétées trois ou quatre fois, ils sont soulignés un grand nombre de fois. Tout semble réuni pour arriver à une précision satisfaisante et cependant Nadia n'est point satisfaite : « Que voulez-vous, mes lettres sont aussi embrouillées que mes idées. »

Sans doute il y a là un sentiment faux, une illusion du malade qui est toujours mécontent de ce qu'il a fait, quoiqu'il semble cependant faire les choses d'une manière à peu près suffisante. Nous aurons à étudier en détail ce sentiment et nous rechercherons jusqu'à quel point il est erroné et s'il ne correspond pas à une certaine réalité. Pour le moment remarquons que ce sentiment du malade à propos de son langage, quoique très exagéré chez quelques-uns, est en

général assez juste. Cette façon de s'exprimer me paraît assez importante : le désir de se confesser, aucune raison sérieuse qui s'y oppose et l'impuissance où est le malade à exprimer clairement son état, tels sont les caractères essentiels du langage des scrupuleux. C'est là un fait qui tient à la maladie, qui rentre dans tout un groupe de phénomènes du même genre. Il se rattache à une impuissance générale de rien faire avec précision, de rien terminer. Nous le retrouverons avec toute son importance à la fin de cette étude; comme il est capital, il était bon de le signaler dès le début simplement dans la façon dont le malade se présente et expose sa situation.

On comprend que ce caractère ne facilite pas l'étude des malades; dans ce cas, comme d'ailleurs presque toujours, il faut un temps énorme pour éclaircir un peu ces observations psychologiques; la dépense de temps est la difficulté principale de la psychologie expérimentale. Quelle que soit la difficulté de l'interrogatoire, nous avons appris soit par les dires de la famille, soit par quelques mots incomplets échappés au malade, les phénomènes qui le tourmentent. Voyons d'abord le plus grossier, le plus apparent : le symptôme à propos duquel en général le malade se décide à consulter; de ce symptôme terminal, pour ainsi dire, et superficiel, nous aurons à remonter par analyse à des troubles plus anciens, plus profonds et peut-être plus importants. Le malade se présente comme atteint d'idées fixes, c'est à ce titre qu'il veut être soigné. Il a une idée qui se représente malgré lui à son esprit, qui l'obsède continuellement. Nous avons étudié déjà bien souvent des malades atteints d'idées fixes, nous avions remarqué que ces idées pouvaient être excessivement variées et que leur contenu n'avait pas une extrême importance. En général, dans nos études précédentes, il fallait se préoccuper surtout des caractères psychologiques de l'idée fixe. Était-elle consciente, clairement reconnue comme fausse par le malade, était-elle impulsive, systématique ou non, etc.? Quant au contenu, que le malade rêvat à un incendie ou à son petit chien écrasé par un tramway, cela n'avait qu'une importance secondaire. Au contraire les obsessions exprimées par nos malades scrupuleux se présentent au premier abord comme si étranges que leur contenu mérite tout d'abord d'attirer notre attention. Dans ce premier article nous nous occuperons donc d'une seule chose : le contenu des obsessions chez les scrupuleux. Ce contenu est loin d'être toujours le même, il présente même une assez grande diversité apparente. J'ai cru pouvoir ranger les obsessions considérées au point de vue de leur contenu en cinq classes, qui sont les suivantes : *obsession du sacrilège*, *obsession du crime*, *obsession de la honte de soi*, *obsession de la honte du corps*,

obsession de la maladie. Après avoir décrit ces cinq groupes, je chercherai si on ne peut trouver en eux quelques caractères communs et si tous les scrupuleux n'ont pas une certaine disposition à être toujours obsédés par des idées du même genre.

II. — Obsession du sacrilège.

Dans un premier groupe il s'agit évidemment d'obsessions religieuses, mais ce sont des idées religieuses toutes spéciales, ayant un aspect horrible, monstrueux, en dehors de toute croyance raisonnable. Au lieu de se préoccuper des événements de la vie commune : la mort d'un enfant, l'absence d'une personne aimée, les malades songent à des crimes religieux irréalisables et fantastiques. Quelques exemples feront facilement comprendre ce caractère; j'en choisis d'abord deux particulièrement typiques, autour desquels il sera facile de grouper les idées du même genre présentées par les autres malades.

On. (obs. IX), homme de quarante ans, après beaucoup de tergiversations, nous fait l'aveu de ce qui le tourmente jour et nuit. Il vient de perdre il y a deux ans son père et son oncle, pour qui il avait la plus grande affection et la plus grande vénération. Il les pleure, cela est naturel. Va-t-il être obsédé par l'image de leur figure comme une hystérique pleurant son père? Non. Il est obsédé par la pensée de l'âme de son oncle, mais ce qui est effroyable c'est que l'âme de son oncle est associée, juxtaposée ou confondue (nous savons que ces malades s'expriment très mal) avec un objet répugnant, des excréments humains. « Cette âme gît au fond des cabinets, elle sort du derrière de monsieur un tel, etc. » Il fait une foule de variantes sur ce joli thème et il pousse des cris d'horreur, se frappe la poitrine. « Peut-on concevoir abomination pareille, penser que l'âme de mon oncle c'est de la m...! » Le cas est intéressant par sa grossièreté, une idée de ce genre a, à mon avis, un cachet tout spécial : elle avertit déjà le médecin, qui ne la rencontrera jamais en dehors du délire du scrupule. Mais, avant de la discuter, voyons un autre exemple encore plus typique.

Claire, cette jeune fille dont la chasteté ne peut même pas être soupçonnée, finit après dix-huit mois d'observation et d'interrogatoires par m'avouer l'obsession suivante, qui au premier abord me paraissait invraisemblable et dont j'ai dû plus tard constater la fréquence chez les scrupuleuses. Elle prétend que c'est plus qu'une idée, c'est quelque chose qu'elle voit, qui lui apparaît brusquement à gauche.

Acceptons pour le moment cette expression de la malade « je vois ». Nous aurons à discuter plus tard s'il s'agit d'une véritable hallucination. Claire prétend voir subitement devant elle un homme tout nu ou, avec plus de précision, uniquement les parties sexuelles d'un homme, en train d'accomplir un acte absurde, celui de souiller une hostie consacrée. Voici des années que cette jeune fille a cette image devant les yeux des centaines de fois par jour. De temps en temps l'image subit quelques légères modifications : il y a plusieurs membres virils autour de l'hostie, ou bien c'est une femme qui met l'hostie sur ses parties génitales; tantôt c'est un chien qui fait ses ordures sur une hostie, tantôt l'hostie est simplement mêlée avec de la boue, des excréments. Pendant certaines périodes de grand trouble, c'était un prêtre qui venait appliquer l'hostie sur les parties génitales de la malade elle-même ou sur son anus. Ces images provoquent une angoisse horrible, bouleversent la malade, lui donnent, dit-elle, à chaque fois une espèce de crise de nerfs, lui enlèvent toutes ses idées, toute sa volonté.

De telles pensées paraissent au premier abord bien étranges et bien exceptionnelles. Mais si on observe ces malades on reconnaît qu'elles sont chez eux très fréquentes. Il y a un siècle Esquirol décrivait déjà des hallucinations semblables à celles de Claire. Si nous examinons plusieurs autres malades, nous allons retrouver souvent des idées très analogues à ces deux exemples. Ce sont toujours des pensées obsédantes relatives à des attentats monstrueux contre des choses religieuses ou infiniment respectables.

Ls. spécule depuis des années sur ce thème : le culte religieux du démon. L'idée obsédante n'est pas chez elle aussi brutale que chez les deux malades précédents, ce n'est pas une image simple apparaissant tout à coup, c'est une méditation longue et compliquée tournant autour de quelques idées principales que je résume, en conservant le vague de l'expression qui caractérise cette malade. « Il y a un principe du mal comme un principe du bien... le mal est Dieu comme le bien est Dieu... le contraire de Dieu, vénérer le contraire de Dieu... quelle est la puissance du démon... prier le démon autant que Dieu... si on ne croit pas au démon, ne pas croire à Dieu non plus... demander au démon des services et lui donner en échange ce qu'on aime le plus... lui demander tout ce dont on a envie... donner au démon l'âme de ses enfants..., etc. » La dernière idée est l'obsession capitale de cette malade qui est constamment tourmentée par la pensée de vouer au démon l'âme de ses enfants.

Un autre malade, Za. (obs. X), un homme de trente-deux ans, rêve de violer une vieille femme devant une église. Lod. (VII) ne peut voir

un crachat par terre sans penser que c'est une hostie, ne peut donner à boire à son chien sans croire qu'elle lui donne le vin et l'eau de l'Eucharistie, ne peut pas boire elle-même sans croire avaler le vin de la messe. Ger. (V) se figure qu'elle vient « tuer le bon Dieu ». Enfin, ce qui est banal chez tous, c'est l'idée du blasphème : « parler mal des choses divines, penser au démon en faisant des prières et insulter Dieu au lieu de le prier... ou encore exprimer la haine de Dieu d'une façon mauvaise et grossière, se révolter contre Dieu et le maudire, dire des blasphèmes dès qu'on pense à la religion... cochon de Dieu, etc. », telles sont les paroles que répètent un grand nombre de ces malades. Ceux-là même qui ont des obsessions d'une autre nature comme vol (XXXVIII), mêlant la divinité et la religion à leur maladie. « Je suis damnée, je lutte contre Dieu si je lutte contre mon cerveau malade, je me moque de Dieu si je consens à me soigner. » L'idée de sociologie se mêle aux autres idées.

On voit par ces exemples, faciles à multiplier, que ces obsessions si fréquentes chez les scrupuleux ont un trait commun. Elles sont toutes constituées, semble-t-il, par deux pensées associées : l'une d'ordre élevé, le plus souvent religieux et en tous les cas infiniment vénérable aux yeux du sujet, Dieu, l'âme, les enfants, l'église, l'hostie, et de l'autre une pensée basse, répugnante, ignoble, les excréments, les organes génitaux, les paroles grossières, ordurières. Cette association constitue une insulte pour la première pensée et l'on peut dire que toutes ces obsessions sont caractérisées par la pensée d'un sacrilège, de là le nom sous lequel j'ai déjà eu l'occasion de les désigner plusieurs fois, *les obsessions sacrilèges*. Le premier fait que nous ayons à relever chez nos scrupuleux c'est qu'ils sont tourmentés perpétuellement par la pensée du sacrilège.

III. — LES OBSESSIONS DU CRIME.

Les obsessions singulières qui constituent une sorte de manie de sacrilège n'existent pas seules chez ces malades, on peut même dire que le plus souvent elles ne se présentent qu'assez tard, lorsque l'évolution de la maladie est déjà bien avancée. Chez ces mêmes malades on rencontre d'autres idées un peu différentes, soit qu'elles existent encore simultanément avec les obsessions sacrilèges, soit qu'elles aient dominé antérieurement et n'existent plus qu'à l'état de souvenirs; chez d'autres sujets on ne rencontrera pas d'idées vraiment sacrilèges, mais uniquement ces obsessions moins graves.

Ces malades sont tourmentés pendant des années par des préoc-

cupations toujours du même genre relatives à la religion ou à la morale. Il nous faudra rechercher plus tard quelles sont les raisons qui fixent ainsi l'esprit sur un même ordre de réflexions morales; pour le moment nous nous bornons à constater et à décrire. Ces personnes semblent s'intéresser vivement aux problèmes religieux et philosophiques, ce qui est permis à tout le monde, mais ils le font d'une façon absorbante, pénible et tout à fait excessive.

Ls. prétend avoir été conduite à ces études par les conversations qu'elle entendait à table entre son père et ses amis. Je constate pour le moment cette interprétation de la malade sans l'accepter entièrement. Quoi qu'il en soit, elle s'interrogeait des journées et des nuits entières sur la question du salut : elle ne s'intéressait pas précisément à son propre salut, mais à celui de son père, plus tard au salut de son mari, de ses enfants; elle spéculait sur le problème du bien et du mal dans le monde, sur le problème de l'action mutuelle des âmes les unes sur les autres, etc. Elle en arrivait à se faire une sorte de philosophie ou de religion personnelle, mystique et enfantine, tandis qu'elle négligeait complètement la religion officielle. Une autre malade, Ger., examine naïvement comment il est possible que Dieu soit descendu sur la terre pour sauver les hommes et pour la sauver en particulier elle-même. Py. (obs. XI), une fillette de quinze ans, est bourrelée d'inquiétudes à propos de la fin du monde, cela la conduit à examiner les théories de la création, des miracles, de l'existence de Dieu. « Ce serait si terrible, répète-t-elle en pleurant à chaudes larmes, si Dieu n'existait pas ! » On a déjà vu que Lod. mêle des idées religieuses à tous ses actes, même les plus vulgaires, elle ne peut passer devant une boulangerie sans s'interroger sur le mystère de l'eucharistie et elle ne peut se déshabiller quand elle est seule parce qu'elle est gênée par la présence continue de Dieu. On pourrait multiplier ces exemples qui montrent suffisamment la direction religieuse et philosophique des rêveries de ces malades.

D'autres, plus nombreux encore et dont l'étude est particulièrement intéressante, s'occupent plutôt des problèmes de morale concernant la conduite humaine. On., le brave homme qui voyait l'âme de son oncle dans les cabinets, avait été auparavant pendant des années tourmenté par les problèmes relatifs à l'honnêteté, il s'interrogeait avec angoisse sur les preuves du droit de propriété, sur le devoir de restituer, etc. Xb. (obs. XII), un littérateur intéressant, étudie malgré lui la nature de l'amour, de l'amitié, de la charité. We. (obs. XIII), une jeune fille de dix-neuf ans, a la prétention de résoudre le problème de la responsabilité et veut mesurer jusqu'à quel degré elle est responsable. Un homme de trente-deux ans, Za.

(X), est entré à vingt ans au séminaire afin de pouvoir satisfaire son goût pour les questions théologiques, il s'absorbe dans ces études d'une façon si anormale que le supérieur le signale au médecin, que celui-ci exige son renvoi du séminaire et l'invite à changer d'études. A peine sorti des spéculations religieuses, il va, comme poussé par un instinct, choisir l'étude du droit, et il commence avec le même acharnement les discussions sur le bien, le mal, le crime, le délit, la punition, les droits, etc., si bien qu'on a dû lui interdire ces nouvelles études comme les précédentes.

De pareilles études semblent bien permises et paraissent indiquer simplement un goût, une direction particulière et plutôt intéressante de l'esprit. Mais nous aurons à étudier la forme que prennent de telles pensées et à voir combien leur développement est anormal. Pour le moment remarquons seulement que ces spéculations ne restent jamais désintéressées chez ces malades, elles se mêlent toujours à des préoccupations personnelles relatives à des actions déterminées. Ce n'est pas d'une façon théorique qu'ils pensent à des actes religieux, à des actions bonnes ou mauvaises, ils se sentent poussés à les accomplir. Le mal semble ne pas être bien grand quand il s'agit d'actions bonnes ou indifférentes. Leb. (obs. XIV), une femme de trente-cinq ans, est sans cesse poussée à dire des prières, à aller à la messe. We. sent une impulsion qui l'entraîne à se faire religieuse, à entrer dans un couvent. Ly. a une impulsion plus curieuse, elle se préoccupe non pas de ses actes à elle, mais de ceux des autres, elle est poussée à changer la conduite de son mari et en particulier à le faire confesser sans cesse pour la moindre des choses; elle a une grande crise d'angoisse parce qu'il a fumé une cigarette avant de communier avec elle et qu'il ne veut pas se confesser tout de suite.

Malheureusement les impulsions sont rarement de ce genre; dans la grande majorité des cas ce sont des impulsions à accomplir des actions mauvaises, criminelles. Za. n'a pas seulement des obsessions sacrilèges qui le poussent, comme il dit, à « accomplir tous les péchés théologiques », il a des impulsions à des crimes plus terre à terre, par exemple, violer une femme sur un banc et l'assassiner. Mb. (obs. XV), femme de cinquante-cinq ans, est poursuivie par la tentation de frapper les gens avec un long couteau pointu « qui crève les yeux, qui entre bien ». Ger. est poussée à couper la tête de sa petite fille, et à la mettre dans l'eau bouillante. D'ailleurs on ne peut compter les scrupuleux qui ont des impulsions à frapper les gens et surtout à frapper leurs enfants à coups de couteau. Dans une conférence que M. le professeur Raymond avait bien voulu me

charger de faire à la Salpêtrière sur ces malades, j'avais pu réunir cinq mères de famille, répétant toutes en pleurant exactement la même plainte, que quelque chose les poussait à frapper leurs petits enfants avec un couteau pointu. On ne peut énumérer tous ces malades, il suffit d'en citer quelques-uns. Ls. Vod. (obs. XVI), Wks. (obs. XVII), Brk. (obs XVIII), Vi. (obs. XIX), Ger, etc., veulent ainsi frapper leurs enfants. Ges. (obs. XX) veut se jeter sur sa mère, l'étrangler et se suicider après.

L'impulsion au suicide vient en effet par ordre de fréquence après l'impulsion au meurtre. Nous la retrouvons chez beaucoup de ces malades, chez Nadia, par exemple, qui dans une sorte de rêverie romanesque arrive à se représenter qu'elle se noie dans la mer Baltique. Une femme de trente ans, Kl. (obs. XXI), prétend avoir été pendant des mois obsédée par l'image d'un homme pendu dont on lui a raconté la triste fin. Ce qui la tourmente ce n'est pas réellement la mort de cet individu, c'est une réflexion personnelle. « Je pourrai bien en faire autant », et elle se sent poussée à se pendre à ce point qu'il lui faut prendre des précautions pour ne pas céder à ce désir. Elle ferme à clef son grenier et cache la clef, car dans son idée c'était au grenier qu'elle irait exécuter ce suicide.

Les impulsions génitales sont ensuite parmi les plus remarquables. Za. veut, comme nous l'avons dit, violer une vieille femme. Vi., une jeune femme mariée se sent poussée à se mettre à la fenêtre et à faire signer aux passants pour les inviter à monter chez elle. Mais ce sont surtout les impulsions à la masturbation qui jouent un grand rôle dans les tourments de ces malades. Deb. (obs. XXII), femme de quarante-quatre ans, froide avec son mari, ne pense qu'à recommencer l'acte de la masturbation; il en est de même pour Loa. (obs. XXIII), pour Lob, etc.; cette pensée forme un des phénomènes principaux de la maladie si complexe de ce pauvre Jean. A tout instant et à tout propos il croit avoir des tentations de masturbation : par exemple s'il rencontre une femme dans l'omnibus, s'il est forcé par les circonstances de toucher la main d'une femme et même tout simplement s'il éprouve une émotion quelconque même légère, il sent, plus qu'il ne l'entend, une voix qui lui dit : « Va donc, crispe-toi les organes, masturbe-toi donc, meurs en te donnant des jouissances. » Et il sent que ses nerfs s'agitent moitié involontairement, moitié volontairement. « Il y a en moi une complaisance, un laisser aller pour tous ces désirs sexuels. »

Ajoutons des impulsions à d'autres actions malhonnêtes, à blesser les gens, à mettre des épingles ou des allumettes dans leur soupe ou dans leur dos, Zo. (XLIII); à voler, à mentir, chez Lod., ou des

impulsions criminelles beaucoup plus vagues : « C'est comme si, répète Claire, je voulais me laisser aller, céder à tous mes caprices, renoncer à toute moralité. »

L'impulsion pourra prendre une autre forme également bien connue : elle sera négative. Les malades seront poussés à résister, à ne pas faire une action que la religion ou la morale commande. Chez Claire, c'est là un véritable délire à propos des actes religieux : refuser de faire ses Pâques, refuser de faire la prière, le considérer comme impossible, refuser d'aller à la messe, refuser de manger, etc., c'est là perpétuellement ce que son impulsion lui inspire. En réalité il lui suffit de penser qu'une action est bonne pour qu'elle ait une impulsion violente à ne pas la faire. C'est parce qu'elle croit de son devoir de me parler, de me confier ses tourments qu'elle est si incapable de le faire ; une action qu'elle jugerait indifférente s'effectuerait beaucoup mieux. Ce type se rencontre chez bien des malades, chez Elg. (obs. XXIII), chez. Tr. (obs. XXIII), qui se sentent poussées à ne pas faire leur travail ; mais il est moins fréquent que le précédent.

A côté de ces diverses impulsions, il faut placer une manifestation plus fréquente encore et plus importante de l'obsession criminelle, ce sont les remords. Le malade ne se sent pas actuellement poussé à accomplir une action criminelle, mais il pense qu'il l'a accomplie autrefois et il en est bourrelé de remords.

On peut mettre au premier rang les remords précis portant sur tel ou tel acte déterminé et parmi ceux-ci signaler tout d'abord les remords de fautes religieuses, les désespoirs causés par les confessions insuffisantes et par les communions prétendues sacrilèges. Il est inutile de citer des noms, car tous les scrupuleux ont eu ce symptôme presque toujours au début de leur maladie. Chez quelques-uns ces remords constituent un véritable accès de délire, tous ceux qui s'occupent de maladie mentale ont connu ces femmes affolées pendant des mois parce qu'elles croient avoir fait entrer un morceau d'hostie dans une dent creuse. Le fait est si banal qu'il a été bien connu et bien décrit par les romanciers : on peut relire à ce propos la jolie description de la sœur aux scrupules dans le Musée de béguines de Georges Rodenbach. Le médecin aurait peut-être à relever dans cette peinture quelques inexactitudes à propos de l'état de démence de sœur Marie des Anges, mais les premières périodes de la maladie sont remarquablement décrites, l'attitude de la sœur au confessionnal et ses angoisses après l'absolution semblent avoir été copiées sur nos malades. Ce genre de pénitentes doit être aussi bien connu par les prêtres qui, si j'en juge

par mes malades, doivent être assourdis par les doléances relatives aux anciennes communions.

Nous constatons ensuite des remords pour tous les crimes qui tout à l'heure se présentèrent comme des impulsions. Il est à remarquer en effet que les malades qui se disent poussés à accomplir un meurtre sont souvent les mêmes qui quelques jours après vont avoir des remords comme s'ils avaient réellement commis cet acte. Ainsi, du vivant de sa belle-mère, Ger. était poussée à la tuer; quand cette dame fut morte elle s'accusa d'avoir causé sa mort.

Vi. s'accuse d'avoir accompli toutes les actions auxquelles, comme nous l'avons vu, elle se sentait poussée. Elle a causé la mort des gens, elle a étranglé, elle a blessé des passants, envoyé des lettres compromettantes, versé du poison, trompé son mari, etc.

D'autres, sans avoir eu d'impulsions précises, ont perpétuellement et uniquement des remords. Rob. (obs. XXV), qui tient une caisse dans une maison de commerce, est poursuivie par l'idée qu'elle a mal rendu la monnaie, qu'elle a volé. « Dès que je sors d'une maison, dit Lk. (XLIV), je me figure que j'y ai volé quelque chose. » We. se reproche tous les chagrins, tous les malheurs qu'elle voit arriver autour d'elle, parce qu'elle s'accuse de les avoir autrefois prévus et souhaités. Wys. (obs. XXVI), un homme de trente ans, a des remords épouvantables, parce que étant un jour insulté par quelques gamins, il leur aurait répondu avec dureté. New. (XXVII), un homme de trente ans, invente tout un véritable délire rétrospectif, il se reproche sa conduite indécente à l'école et il invente que tous ses maîtres ont abusé de lui : cela devient un roman assez compliqué. Kl. (XXI) est poussée à penser que son enfant n'est pas le fils de son mari, ce problème dissimule une véritable obsession de remords : c'est une manière de se demander si elle a trompé son mari. Dk. (obs XXVIII) a l'idée qu'il y a quinze jours il a pu tuer quelqu'un; il va dans la rue frôler les sergents de ville et se trouve sur le point de les prier de l'arrêter. Ls., si on la croit, a fait tous les crimes possibles, communions sacrilèges, meurtres, infanticides (elle s'accuse d'infanticide toutes les fois qu'elle a des rapports avec son mari non suivis de conception), crimes contre nature, etc.

Za. a des remords de ce genre assez curieux parce qu'ils s'accompagnent d'images innombrables analogues à de véritables tableaux. Il a la manie de s'accuser de tous les meurtres dont il entend parler. Ainsi on lui apprend à la campagne qu'un vieillard de quatre-vingt-quatre ans a été trouvé mort sur une route. Immédiatement il se dit que c'est lui qui l'a tué pour lui prendre son argent. En passant près

d'une maison il a entendu ou cru entendre le bruit d'un revolver et il apprend ensuite qu'un homme s'est tué dans cette maison. Aussitôt il en conclut que c'est lui qui a tiré le coup de revolver et tué cet individu. L'obsession de ce remords a duré deux ans. « J'éprouve, dit-il en parlant de ces remords, toutes les émotions du voleur, de l'assassin, toutes les tortures du remords pour des crimes imaginaires. Je vois les suites du crime, je vois deux agents venir me saisir au milieu des miens, je vois la prison, le cabinet du juge d'instruction, la cour d'assises; je me vois au banc des accusés, dévisagé par mes amis qui chuchotent entre eux : « On ne s'en serait jamais douté. » Je subis les angoisses de l'incertitude qui précèdent les verdicts du jury et je travaille à reproduire en moi-même les impressions du condamné à mort qu'on ligotte pour le conduire au lieu de l'exécution[1]... »

Une seconde forme de l'obsession du remords, plus grave que la première et qui paraît correspondre à une forme déjà avancée de la maladie, c'est le remords général portant sur tous les actes de la vie presque sans exception. Claire serait une malade de ce genre : elle ne peut « réfléchir à aucune de ses actions, quelle qu'elle soit, sans en être accablée de remords ». Nous étudierons ce cas à propos des obsessions de honte.

Une obsession curieuse me paraît devoir être rattachée à ce groupe, ce sont les « remords de vocation », le malade se reproche d'avoir « manqué sa vocation ». J'ai déjà étudié avec M. le professeur Raymond l'observation intéressante de cette femme obsédée par le regret de « n'être pas institutrice », de « n'avoir pas au moins épousé un instituteur »[2]. On observe bien plus fréquemment des femmes qui se reprochent de n'être pas entrée dans un couvent, de n'être pas religieuses; c'est le cas typique de Vol. (XXXVIII), femme de trente ans qui trouve que toute sa vie est manquée, mauvaise, que tous ses actes sont mauvais, parce qu'elle n'est pas religieuse : se reprocher une faute dans le choix d'une vocation c'est une manière de se reprocher en général toutes les actions de sa vie.

Toutes ces obsessions à propos d'idées morales, à propos d'impulsions au crime et surtout à propos de remords ont certainement malgré leurs différences des traits communs. C'est ce qui m'a

1. *Névroses et idées fixes*, 1898, II, 148.

2. Une observation intéressante, que l'on peut comparer à celle-ci, a été publiée par M. Bramwell dans le *Brain*, 1895, p. 344 : « Il invente des histoires absurdes à propos d'un empoisonnement qu'il prépare, il se représente la tragédie, l'enfant buvant le chocolat et mourant dans une horrible agonie, etc. »

permis de les ranger sous ce titre commun : *les obsessions criminelles.*

IV. — Obsession de honte.

Un autre genre d'obsession voisin des précédents, bien entendu, mais un peu plus simple peut-être, se retrouve chez les scrupuleux, soit isolé dans des cas relativement bénins, soit en coexistence avec les obsessions du sacrilège et du crime dans les cas plus graves. Il m'est difficile de résumer par un mot le caractère général qui se retrouve dans les idées de ce groupe. Il s'agit non seulement du remords proprement dit, mais de mépris, de mécontentement, portant non seulement sur les actes, mais sur les facultés morales, sur la personne du sujet et plus souvent encore sur son corps. Le malade a constamment l'idée que ce qu'il fait, que ce qu'il est, que ce qui lui appartient est mauvais. Le caractère qui me semble le plus général c'est le sentiment de honte, quoique dans certains cas la honte soit légère et qu'il s'agisse surtout de mécontentement. C'est pourquoi nous réunissons ces faits sous le nom générique d'*obsession de honte.*

Quoique les diverses formes de cette honte se mélangent assez intimement, il me semble bon d'en distinguer deux groupes principaux qui ont un aspect clinique assez différent. Dans le premier groupe la honte et le mécontentement restent à peu près complètement dans le domaine moral, et les obsessions se rapprochent plus ou moins de deux classes précédentes : celles du sacrilège et du crime. Ce que le sujet méprise en lui-même c'est son esprit, sa volonté, son intelligence. Dans le deuxième groupe, la honte porte plutôt sur le côté physique de l'individu, et le sujet est mécontent de son corps ou de ses fonctions corporelles. Ces nouvelles obsessions nous rapprocheront davantage des idées hypocondriaques.

Occupons-nous d'abord du premier groupe : *la honte morale.*

Dans les cas les plus graves, ce mécontentement, ce sentiment d'imperfection n'est pas limité à une action, il est absolument général. Les malades trouvent que tout est mal en eux. Le type de ce genre de délire généralisé est certainement cette pauvre Claire. Son mécontentement au début, comme il arrive souvent, portait sur des actes religieux, c'est-à-dire ceux qu'elle voulait le mieux faire; on verra de plus en plus l'importance du contraste chez les scrupuleux. Elle avait le sentiment que les confessions, les communions avaient été mal faites. Puis ce furent les prières qu'elle trouva très insuffisantes. Elle essaya des moyens pour y remédier, elle fit des prières

interminables, des confessions par écrit préparées pendant quinze jours, puis des grimaces, des contorsions pour arriver à bien prier; mais bientôt ces systèmes furent impuissants et ces actes religieux lui parurent tout à fait impossibles.

Elle en est désespérée, elle répète que le pouvoir de prier serait chez elle le signe de la guérison complète. Elle pleure dès qu'on parle de religion devant elle, mais elle a préféré renoncer à toute pratique religieuse, tellement elle est convaincue qu'elle les fait mal, d'une manière indigne. Elle se laisse conduire à la messe, de temps en temps, mais ne suit rien, ne veut faire aucune prière. « Il lui faudrait de tels efforts pour en faire une à peu près bonne qu'elle préférerait mourir. » Mais le mécontentement s'est étendu à d'autres actes, à toute chose qui lui paraît avoir un caractère moral quelconque, à tout ce qui pourrait être bien. Des actions indifférentes au point de vue moral ou qu'elle croit telles, se font facilement. Elle n'a pas de système pour manger ou pour respirer et encore ne faudrait-il pas attirer son attention là-dessus, ni lui faire une recommandation médicale sur la nourriture, car aussitôt le désir de bien faire en mangeant rendrait l'alimentation impossible. Pour tout le reste elle est convaincue qu'elle agit très mal, qu'elle aime mal ses parents, soigne mal sa mère, travaille mal, etc.

Elle exprime comme toujours, ces remords, d'une manière très vague. « C'est comme si j'avais commis tous les crimes... j'ai des remords comme si j'avais tué n'importe qui... tout le monde a des reproches à me faire, on ne m'en fera jamais autant que je m'en fais à moi-même, autant que j'en mérite... j'ai écouté le mal, j'ai cherché tout ce qui me paraissait mal... je n'ai pas lutté contre le mal... des rêves insensés, des pensées mauvaises contre la morale, contre Dieu, deux cents fois par jour... je suis dans chaque action aussi coupable que les plus grands criminels. »

Si elle arrive à convenir, car elle n'a pas perdu tout bon sens, que l'acte accompli est en lui-même un acte bon, qu'elle a veillé sa mère malade et que l'on ne peut pas considérer cet acte accompli comme répréhensible, elle entre dans des subtilités philosophiques et distingue l'acte en lui-même et l'intention volontaire de celui qui l'accomplit. La volonté a toujours été mauvaise dans cette action, ou plutôt il n'y a eu aucune bonne volonté : « S'il avait fallu le faire avec bonne volonté, l'acte n'aurait jamais pu être accompli. » Elle reste tout aussi mécontente d'elle-même quoiqu'on lui ait démontré que l'action était bonne. Depuis qu'elle vient me voir il y a surtout une action sur laquelle s'est localisé ce sentiment d'imperfection. C'est l'action de me raconter sa maladie, de me mettre au courant

de son histoire. Elle désire le faire, mais ne se figure jamais que c'est bien fait. Ce sont des désespoirs parce qu'elle ne m'a rien dit et « pour bien dire il lui faudrait recommencer en ordre depuis le commencement ;.... Pour me raconter ce qu'elle a éprouvé hier, il lui faudrait raconter ce qui s'est passé depuis dix ans.... Elle l'a déjà fait cent fois, mais cela ne compte pas car cela est mal fait, il faudrait le faire mieux et elle ne peut pas y parvenir ». Non seulement elle se croit coupable de tout faire avec imperfection, mais elle tient à ce sentiment de culpabilité, car c'est ce sentiment qui l'excitera à faire mieux, qui la poussera à faire des efforts. Si on le lui enlevait, elle tomberait encore plus bas.

En effet, la pauvre fille a le sentiment que l'imperfection va en croissant sans cesse. Elle use toujours d'une image pour exprimer sa maladie : c'est une chute dans un précipice dont elle a longtemps côtoyé le bord et dans lequel elle a fini par tomber. Elle ne me donne pas des nouvelles de sa santé, elle vient simplement m'annoncer qu'elle est descendue plus ou moins vite, car elle descend toujours et elle mourra plutôt que de remonter. Tout au plus, lorsquelle va bien, consent-elle à avouer que « ce mois-ci elle est descendue moins vite ». L'ascension qu'il faudrait faire pour remonter lui paraît quelque chose d'horrible. C'est une montagne, une pyramide à escalader et ce n'est que par des procédés très difficiles que nous arrivons à remonter un peu de temps en temps.

Mais il ne s'agit pas chez elle uniquement de remords, car elle est tout aussi mécontente de choses dont elle ne peut se croire responsable. Il est inutile d'insister sur chaque fonction mentale, toutes les questions que l'on posera à Claire auront la même réponse. Qu'on lui parle de sa mémoire ou de son raisonnement, de son imagination ou même de l'acuité de sa vue : ce sera toujours la même chose. Elle n'est pas bonne, elle n'est même pas polie, elle n'a plus d'affection, elle n'est plus intelligente, plus active, plus capable de sentir, elle n'est plus bonne à rien. Si on insiste trop pour lui faire voir l'exagération, elle répond toujours par cet argument : « Vous ne m'avez pas connue autrefois. J'étais cent fois meilleure, plus douce, plus patiente, plus intelligente, etc. Je n'ai pas seulement perdu la volonté et la conscience, mais j'ai perdu tout ce qui faisait mon intelligence. » Poussées à ce degré, ces obsessions rappellent tout à fait le délire des mélancoliques, et c'est en effet, au moins par son contenu, un délire mélancolique. Seulement nous verrons quand nous étudierons la forme que prennent ces obsessions ce qui sépare le scrupuleux du mélancolique. On peut le faire prévoir ici d'un mot. C'est que le mélancolique est profondément convaincu de sa déchéance,

tandis que Claire est très loin de croire complètement tout ce qu'elle dit ou pense à ce sujet.

Les autres malades présentent à un degré ordinairement moins grave la même obsession. Voici le langage de Leg. (obs. XXIX) : « Je me figure que ce que je fais est mal ; je ne sais pas toujours en quoi cela offense la religion ou la morale, mais il me semble que je n'aurais pas dû le faire. Tenez, je vous ai regardé en parlant : je sens que je n'aurais pas dû vous regarder. » Ly. parle de même. Zei, jeune fille de seize ans (XLV) est en désespoir parce qu'elle ne peut pas réussir ses prières. « Si je ne les dis pas bien j'irai en enfer, il faut les recommencer et je me priverai de manger tant que je ne réussirai pas à les dire d'une manière moins *honteuse.* » Dev. (obs. XXX) est curieux sur ce point, parce que son appréciation, ce qui est rare, est artistique plutôt que morale. C'est un musicien habile et constamment il a l'idée « qu'il joue mal, qu'il est immoral de jouer aussi mal ».

Un joli cas de mécontentement systématique est celui de Re. (obs. XXXI), jeune fille sentimentale qui, étant fiancée, sent qu'elle n'aime pas bien son fiancé et se tourmente à la recherche de « l'aimer bien ». Elle en arrive à force de perfectionnements à le détester, et depuis il en est ainsi de toutes ses affections, qui ne lui paraissent jamais suffisamment parfaites et qui lui semblent si mauvaises que c'est comme de la haine.

Cette obsession de mécontentement de soi-même peut porter plus particulièrement sur les facultés intellectuelles, et la maladie prend alors un aspect un peu particulier qui pourrait égarer l'observateur. Voici, par exemple, une femme de cinquante-sept ans, Mb. (XV), qui présente au premier abord un singulier délire. Elle est poussée malgré elle à étudier sous toutes ses faces un problème de psychologie : « Quelles sont les relations entre le sens du toucher et les autres sens? Dans quelle mesure peut-on dire que la vue et l'ouïe sont des touchers lointains? » Quoiqu'en réalité elle soit très ignorante sur ces questions, elle discute le problème avec acharnement, et veut établir qu'il y a action directe du monde extérieur dans le cas du toucher et action indirecte dans les autres sens. Cette discussion n'est qu'une forme ultime d'une obsession précédente qui s'est développée depuis des années, peut-être depuis l'enfance de la malade. Elle éprouve un mécontentement de ses sens « si imparfaits, si grossiers », elle cherche le moins mauvais de tous et arrive à accorder quelque confiance au toucher immédiat et direct : de là la recherche de ce caractère d'être immédiat dans les autres sens.

Pour bien constater que ce délire du doute n'est pas, dans ce cas

une maladie distincte, rappelons seulement que cette même malade, Mb. (XV), est également honteuse de sa volonté, de sa conduite, et qu'elle se sent capable de donner des coups avec un couteau pointu « qui entre bien ». Le délire du doute et même la forme psychologique singulière qu'il prend dans ce cas me semblent n'être qu'un épisode dans l'obsession de honte et de mécontentement tout à fait caractéristique de ces malades.

Cette critique des fonctions intellectuelles qui constitue tout un délire spécial chez Mb. se retrouve plus ou moins atténuée chez les autres malades. Claire va répéter : « Tout s'éteint en moi, j'ai perdu le sentiment du réel, tout se voile ». Nous étudierons avec plus de soin ce sentiment de la perte du réel quand nous aurons terminé l'étude des obsessions proprement dites. Pour le moment notons que beaucoup de malades accusent plus encore leur intelligence. Dob. (VIII) se sent envahie par l'idée « qu'elle est bête, qu'elle ne peut rien comprendre ». Jean, également, est disposé à rabaisser son intelligence; si l'on prenait au sérieux ses paroles on le croirait tout à fait idiot. Il répète sans cesse qu'il ne peut ni lire, ni écrire, qu'il ne peut rien comprendre aux phénomènes naturels qui l'environnent. « Je suis étranger à tout. Tout ce qui est naturel est entaché pour moi de mystère, d'inaccessibilité. » Il n'accepte pas qu'on lui demande le plus petit renseignement sur ses propriétés, sur sa fortune, sur la valeur de l'argent, sur rien de pratique, car il répète toujours que son esprit n'y peut rien comprendre, qu'il est étranger à la vie. Sans aller jusqu'à ce point, Ls. est toujours disposée à se trouver bête. Elle sent en elle-même comme quelque chose qui la critique et elle ne peut accepter aucun compliment parce qu'elle les croit toujours faux.

A ces obsessions de mécontentement, de honte portant sur toute la personnalité et sur toutes les facultés, je crois qu'il faut rattacher deux groupes d'obsessions très fréquentes et pratiquement très importantes : 1° les obsessions relatives à la *folie* : Un très grand nombre de ces malades, par exemple un homme de quarante-six ans Mrc. (XLVI); une femme de vingt-huit ans, Byp. (XLVII), etc., sont épouvantés à la pensée qu'ils sont fous, qu'ils ont eu ou qu'ils vont avoir des crises de folie et ils recherchent en eux tous les signes de ce qu'ils appellent la folie. « Je vois les maisons et les gens à l'envers, je dis des sottises, je vais me cogner la tête contre les murs, regardez donc mes yeux, vous verrez comme ils sont égarés. » Les uns prétendent comme Leo. (XLVIII) que cette obsession a été déterminée par la vue d'une femme folle, mais beaucoup, et en particulier Dob, chez qui cette obsession détermine de terribles crises d'angoisse, ne

peuvent invoquer cette explication. L'idée de folie est chez eux une simple exagération de la défiance qu'ils ont pour leurs propres forces. Parvenue à ce degré, la honte de soi-même détermine des troubles très curieux et à mon avis joue un grand rôle dans l'*agoraphobie*. 2° Les obsessions d'*amour* sont, également, quoique cela puisse surprendre, tout à fait du même genre. Les malades ne peuvent plus se passer d'une personne qui est devenue leur unique appui, ils se sentent seuls et croient devenir fous par l'isolement. Je ne reviens pas ici sur ce groupe, car je lui ai déjà consacré une étude particulière [1], il suffit de signaler la place qu'il occuperait dans cette classification générale.

Il est bien clair que ces obsessions des malades nous posent un très curieux problème de psychologie. Jusqu'à quel point ont-ils raison, ou ont-ils tort? Sont-ils tout à fait délirants quand ils prétendent qu'ils sont devenus bêtes? Nous aurons à discuter longuement la question quand nous parlerons de l'état psychologique sur lequel germent ces idées fixes. Pour le moment, constatons que cette honte de soi-même est énormément exagérée, ne fût-ce que par sa répétition. Si l'on est réellement devenu bête, si on a perdu toute volonté, ce n'est pas une raison suffisante pour se le reprocher toute la journée, et ceux qui sont réellement bêtes ne se le reprochent pas ainsi. Il y a donc là un sentiment tout particulier de honte de soi-même qui est bien du même genre que les obsessions précédentes des sacrilèges et des crimes. Ces malades qui se sentent constamment poussés au crime croient en même temps qu'ils en sont capables. Le mépris des facultés morales est étroitement lié aux obsessions précédentes.

Dr Pierre Janet.

(*La fin prochainement.*)

1. *Le besoin de direction* (*Revue philosophique*, février, 1897, 113). *Névroses et idées fixes*, I, 456.

LES PRINCIPES DE LA MORALE

II. La conscience morale.

I

Le souverain bien, et, par conséquent, l'objet suprême vers lequel doit tendre une volonté vraiment morale, c'est, comme nous croyons l'avoir montré dans le précédent article, l'unité de l'être raisonnable avec lui-même et avec la nature universelle. Mais, cette première question résolue, il s'en présente immédiatement une autre : Comment et par quelles voies pouvons-nous atteindre ce souverain bien? Quelles lumières nous sont données pour connaître les actions par lesquelles nous pouvons le réaliser, et quelles forces pour accomplir ces actions? C'est la question de la *conscience morale*.

Il est évident que sur une question pareille le sens commun ne peut manquer d'avoir une solution toute prête; et, comme le sens commun n'aime pas à s'embarrasser dans des difficultés, il n'est pas surprenant que sa solution consiste à considérer la conscience comme une sorte de lumière du ciel qui tomberait dans nos âmes, et qui, sans expérience préalable, avec une sûreté infaillible et une clarté souveraine, d'ailleurs la même pour tous, montrerait à chacun de nous ce qui est bien et ce qui est mal. C'est la pensée qu'exprime Rousseau dans l'apostrophe célèbre : « Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! etc. [1]. » Mais, pour avoir l'appui du sens commun, cette manière d'entendre la nature de la conscience morale n'en est pas plus acceptable.

1. On peut rattacher à cette doctrine celle de Shaftesbury, qui croit reconnaître en nous un sens capable de percevoir dans les actions le bien et le mal, comme le sens de la vue perçoit dans les objets le noir et le blanc; de Hutcheson, qui ajoute que ce sens ne diffère des autres sens que par sa nature *interne*; d'Adam Smith, qui veut que nous jugions de la valeur morale des actions et des personnes d'après les impressions d'une *sympathie* innée : non pas que ces philosophes aient la moindre disposition à adhérer aux principes de l'idéalisme, duquel relève la doctrine en question, mais parce que, contrairement aux tendances générales de leur esprit qui les porteraient plutôt vers l'empirisme, ils admettent, ou paraissent admettre, en morale du moins, un absolu, dont même nous aurions par la sensibilité une révélation directe.

D'abord, il faut reconnaître qu'une explication de ce genre n'explique rien, et qu'elle n'est même, au fond, qu'un refus d'explication, puisqu'elle est un appel à l'innéité. Et cette *philosophie paresseuse* vient ici particulièrement mal à propos ; attendu que la conscience morale est manifestement une forme de la raison, et que la raison est autre chose qu'une révélation d'en haut. La raison est un effort pour systématiser nos conceptions, pour donner à l'ensemble qu'elles forment le caractère de l'unité, et pour rattacher tellement chacune d'elles à toutes les autres que ce que nous pensons sur un point s'accorde avec ce que nous pensons sur tout le reste, et par conséquent y trouve sa justification. La raison consiste donc à porter des jugements dont on puisse rendre compte; c'est-à-dire qu'elle est tout le contraire de la faculté prétendue qu'aurait notre esprit de découvrir, par une sorte d'intuition mystérieuse, des vérités absolues sans rapport aucun avec ce que nous pouvons connaître par l'expérience et la réflexion. Sans compter que si la conscience morale avait une origine transcendante, comme le prétend Rousseau, elle ne pourrait servir en nous qu'à l'organisation d'une vie transcendante : or c'est la vie de l'expérience, la vie dans le temps et dans l'espace qu'elle a pour objet d'organiser.

Mais il est une considération qui condamne plus fortement encore, s'il est possible, la thèse de Rousseau, c'est le flagrant démenti que les faits lui infligent. Prétendre que la conscience morale dit avec une force égale les mêmes choses au cœur de tous les hommes, qu'elle ne comporte pas de degrés, qu'elle n'est pas sujette à l'erreur, qu'elle est invariable dans la diversité des temps et des lieux, — car la phrase de Rousseau suppose tout cela, si elle ne le dit pas expressément, — c'est aller tellement contre l'évidence qu'une réfutation en règle semble vraiment superflue. Laissons donc de côté cet idéalisme excessif, et cherchons dans une autre direction la solution du problème.

II

La fonction de la conscience morale c'est, avons-nous dit, de nous suggérer les actions les plus conformes à l'ordre général de la nature, c'est-à-dire les plus propres à réaliser l'unité de notre être et celle de l'univers. Cette simple considération restreint déjà dans des limites étroites le champ de notre recherche, et cependant elle ne nous fournit pas immédiatement la réponse à la question posée, attendu que, sur la base que nous venons d'indiquer, on peut élever deux édifices absolument dissemblables.

De ces deux édifices, l'un est la morale de M. Spencer. Bentham et Stuart Mill avaient pris comme point de départ en morale le désir du bonheur, qu'ils considéraient comme le fait fondamental; et la moralité, suivant eux, consistait à agir de façon à donner satisfaction à ce désir dans la mesure la plus large possible. M. Spencer ne nie pas que le bonheur soit effectivement la fin suprême de l'homme; mais il ne veut pas que l'homme en fasse la fin prochaine de ses actions. Le bonheur a des conditions, qui sont les lois de la nature : le chercher en dehors de ces conditions est une erreur. Dès lors les règles de conduite par lesquelles nous devons nous diriger dans la vie ne peuvent plus être, comme l'entendait l'école utilitaire, de simples généralisations empiriques des procédés que nous avons reconnus capables d'augmenter la somme de nos jouissances. Il faut qu'elles soient déduites des lois de la vie et des conditions générales de l'existence; après quoi, on devra s'y conformer « sans avoir égard à aucune considération directe du bonheur et du malheur »[1]. De plus, les plaisirs immédiats ne pouvaient constituer, évidemment, qu'un bonheur relatif. Nous pouvons et devons vouloir mieux qu'un bonheur de ce genre. La conformité de notre conduite aux lois de la nature produit en nous une moralité absolue, et nous assure un bonheur également absolu, c'est-à-dire, non pas sans doute le bonheur d'une existence transcendante, mais la plus grande somme de bonheur qui puisse être obtenue sans sortir des conditions de la vie dans le temps et dans l'espace. Quant à ces lois, dont la raison veut que nous nous inspirions dans toute notre conduite, ce ne sont pas des lois qui régissent seulement l'humanité, et qui n'aient hors de là ni fondement ni objet. L'humanité ne subsiste pas indépendamment de l'univers : c'est au contraire l'univers qui l'a produite, et qui la façonne à son image. C'est l'impression répétée des choses extérieures qui a fait naître dans l'homme la pensée et ses formes. La moralité et le bonheur ne peuvent donc consister pour nous que dans une adaptation aussi parfaite que possible de nos actions, et par conséquent de notre être, aux lois de la nature universelle.

Jusqu'ici les principes de M. Spencer ne diffèrent en rien des nôtres. Mais, quand on parle de la nature universelle, une question se pose inévitablement, qui est celle-ci : La nature universelle est-elle selon vous une ou multiple? Concevez-vous l'univers, dans sa totalité comme une somme de parties, totalisables si l'univers est fini, intotalisables dans le cas contraire, mais de parties réellement

1. Lettre à Stuart Mill, citée par M. Bain (*Mental and moral science*).

composantes du tout qu'elles forment, et par suite, logiquement antérieures à ce tout? Ou bien, au contraire, pensez-vous que les parties dépendent du tout; que le tout leur préexiste et qu'il fonde leur existence, que le point de vue de la multiplicité, tout en étant réel, est un point de vue subordonné; et qu'enfin l'univers est en soi un et indivisible? Si c'est cette dernière conception que vous admettez, vous êtes idéaliste et métaphysicien; si c'est la première, vous êtes empiriste, et vous rejetez la métaphysique. M. Spencer est empiriste, et par conséquent il considère la multiplicité des choses comme une vérité dernière au delà de laquelle il n'y a pas lieu de chercher une autre vérité. De là, chez lui, une théorie de la conscience morale qui ne pourra pas être la nôtre, mais que cependant il nous faut examiner.

Ce qui caractérise cette théorie c'est, naturellement, la diversité, comme origine et comme nature, des inspirations et des sentiments dont l'ensemble constitue la conscience morale d'une manière générale. Ces dispositions, aujourd'hui régulatrices de notre conduite, ont été créées chez nos ancêtres par le choc répété d'expériences concordantes, et se sont transmises jusqu'à nous par hérédité, accrues de génération en génération par l'action persistante des causes qui les avaient fait naître. Mais ces causes étaient-elles coordonnées entre elles, de telle sorte que les dispositions qu'elles engendraient fussent elles-mêmes coordonnées? Il faut qu'elles le soient; car, si les influences subies par le sujet ne sont pas concordantes, si les forces particulières qui ont agi sous des formes diverses n'agissaient pas en parfaite harmonie les unes avec les autres, les sentiments moraux qu'a produits leur action sont divergents, la conscience morale est un chaos, et la moralité avec le bonheur, un vain rêve. Spencer répondra-t-il que les causes desquelles dépendait la formation de nos tendances morales ont dû agir harmoniquement puisque la nature est une? Il est certain, en effet, que l'unité de la nature implique la corrélation des forces par lesquelles sont produits dans l'univers les phénomènes de tout ordre. Mais, cette unité toute téléologique, M. Spencer n'a pas le droit d'y faire appel, par la raison que, pour pouvoir parler de finalité universelle, il faut rejeter le mécanisme comme explication définitive et suffisante des phénomènes, abandonner la méthode de l'empirisme et faire de la métaphysique. Les principes de M. Spencer semblent donc lui rendre impossible l'idée d'une conscience morale qui soit cohérente et par conséquent réelle.

Une autre difficulté, qui n'est peut-être pas moins grave, est celle-ci. On nous dit que la moralité consiste dans une adaptation

croissante de la vie individuelle aux conditions d'existence et de développement de la vie universelle. Mais à quoi reconnaîtrons-nous les actions qui nous adaptent? Pour que nous pussions suivre à travers toute la nature les conséquences et les répercussions de nos actes il y aurait trop à faire : comment donc reconnaîtrons-nous ce que nos actes valent au point de vue de l'univers total? Les vrais principes de la conduite, dit M. Spencer, sont ceux qui se déduisent naturellement des lois de la vie. Voilà un critérium bien vague. Qu'est-ce que M. Spencer entend par *les lois de la vie*? Les lois de la vie, pour un philosophe qui voit dans le mécanisme pur et simple le fondement et l'explication dernière de tous les phénomènes, et de ceux de la vie comme des autres, ne peuvent être que les lois physico-chimiques, réductibles elles-mêmes en dernière analyse aux lois mécaniques. Or qui voudrait soutenir que, le bien, c'est ce qui est conforme aux lois physico-chimiques? Comme s'il n'était pas évident que tout ce qu'il y a de mal dans l'univers arrive conformément à ces lois tout autant que le bien! Sans doute il est possible de donner un bon sens à cette proposition que, le bien, c'est ce qui est fait conformément aux lois de la vie; mais pour cela il faut reconnaître que les lois de la vie n'ont pas leur principe dans le mécanisme, qu'elles constituent au contraire un ordre de déterminations tout à fait hétérogène et irréductible à celui qu'imposent aux phénomènes les lois mécaniques; et prendre ainsi les choses c'est passer encore une fois de l'empirisme du savant à l'idéalisme du métaphysicien; c'est abandonner tous les principes de M. Spencer pour adopter des principes diamétralement contraires.

Il existe pourtant un moyen de déterminer ce que valent les actions humaines sans rompre avec les doctrines de pur naturalisme que propose M. Spencer : et ce moyen, auquel l'éminent auteur paraît penser quelquefois, c'est l'expérience. Une action conforme aux conditions de la vie c'est nécessairement une action dont l'accomplissement nous procure du plaisir, et dont l'omission nous cause de la douleur. Puis, donc, que nous n'avons pas d'autre moyen de juger de cette conformité, jugeons-en par celui-là. Mais le pouvons-nous sans revenir purement et simplement à l'utilitarisme de Bentham et de Stuart Mill? On dira peut-être que l'utilité ici ne sert qu'à titre d'indice, à peu près comme chez Descartes l'expérience nous fait connaître de suite et sans peine des choses dont la déduction régulière, tirée des principes premiers qui leur ont donné naissance, eût été au-dessus de nos forces. On dira que, tout en tenant compte de l'utilité immédiate et constatée,

on entend bien ne pas réintroduire en morale les principes empiriques et variables dont se contentait Stuart Mill, et qu'au contraire on maintient fermement la généralité et la nécessité des lois qui président à la bonne conduite. Mais cette réponse serait difficilement recevable; car il est incontestable qu'à côté de l'utilité véritable il y a l'utilité apparente; et comme ces deux utilités ne peuvent être discernées l'une de l'autre, à moins qu'on ne fasse appel à la considération de l'ordre général de la nature — ce qui est impossible, puisque, précisément, l'utilité est appelée en témoignage de la conformité d'une action à cet ordre général —, il s'ensuit que les maximes les plus contraires pourront être érigées avec un droit égal en lois universelles de la conduite, et par suite se détruiront les unes les autres comme lois universelles; ce qui nous ramène aux vues particulières, aux solutions occasionnelles, c'est-à-dire à ce que M. Spencer appelle l'empirisme de Stuart Mill.

Enfin il n'est pas jusqu'à l'idée même d'établir des principes généraux de conduite qui, dans la doctrine que nous discutons, ne puisse être contestée. M. Spencer croit à l'universalité et à la nécessité des lois physiques de la nature. Mais qu'en sait-il, du moment qu'il n'admet pas l'existence de vérités idéales, rectrices de l'expérience et connues *a priori*? Si, comme il le croit, c'est l'expérience seule qui a façonné l'intelligence humaine dans la suite des générations, nos dispositions à penser ne sont que des habitudes, et des habitudes ne peuvent pas passer pour des raisons. Quelque grand que soit le nombre des faits qui ont enseigné à nos ancêtres, animaux et humains, comment les choses se passent dans la nature, ce nombre n'est pourtant pas égal à la totalité des faits passés, présents, futurs, et même possibles. Par conséquent, n'ayant point de lumières en dehors de celles qui nous viennent de l'expérience, nous ne sommes nullement autorisés à affirmer que les faits qui n'ont été constatés par personne, ou ceux qui se produiront à l'avenir, ont été ou seront conformes à ce qui a été vu jusqu'à présent. Voilà ce qu'avaient très bien compris Hume et Stuart Mill, et ce qu'on a objecté bien des fois au dogmatisme de M. Spencer, avec toute raison à notre avis. Il ne peut donc pas y avoir, dans la doctrine de M. Spencer, de lois physiques universelles; et s'il n'y a pas de lois physiques universelles, comment pourrait-il y avoir des lois morales?

Du reste, ce n'est pas seulement parce qu'il exagère le rôle de l'expérience dans la connaissance humaine que M. Spencer ne peut légitimement soumettre la conduite de l'homme à des préceptes généraux, c'est encore parce qu'il subordonne la valeur des pré-

ceptes à quelque chose de supérieur, qui est leur fondement et leur raison d'être, à savoir le plus grand bonheur possible pour l'humanité et même pour tous les êtres. Le bonheur universel est la fin suprême à laquelle doit tendre l'être moral. Quant aux préceptes généraux qui doivent présider à la conduite des individus, ce sont des moyens et rien de plus. Or il est naturel que les moyens soient subordonnés à la fin. Si donc l'individu croit trouver en dehors des règles de la morale ordinaire un chemin plus court ou plus sûr pour avancer l'évolution du corps social et préparer l'avènement de l'idéal attendu, il fera très bien de prendre ce chemin en manquant aux principes de l'honnêteté commune. — Ce cas ne peut pas se rencontrer, diront peut-être les partisans de M. Spencer. — C'est une erreur. Du moment qu'on ne fait pas consister le bonheur dans l'accomplissement même de la justice, et que l'on considère cet accomplissement seulement comme un moyen, il est certain que la justice est un chemin long pour conduire au but, si même elle y conduit. Le plus sage sera donc de marcher directement vers ce but, par les voies les plus courtes, qui seront aussi celles par lesquelles on courra le moins risque de s'égarer : de même que, dans les montagnes, un homme qui veut atteindre un point déterminé qu'il aperçoit doit marcher droit devant lui, s'il le peut, plutôt que de prendre le sentier praticable, dans l'ignorance où il est si ce sentier conduit là où il veut aller. — Mais nous ne séparons pas le bonheur universel de la justice. Le bonheur ne se réalisera que lorsque la justice sera souverainement respectée de tous. — C'est peut-être un tort de votre part de solidariser à ce point le bonheur et la justice universels. Qui vous dit que par des voies autres que celles de la justice il soit impossible à l'humanité d'obtenir un bonheur supérieur à celui que peut lui donner la justice la plus parfaite? Du reste, eussiez-vous raison là-dessus que vous n'auriez pas pour cela cause gagnée ; car je puis me dire que l'action contraire aux lois de la morale que je vais faire aura pour effet de réaliser plus vite et plus complètement l'état social dans lequel ces lois seront respectées de tous. On guérit bien des maladies par des poisons ; je fais de même. Ce que vous appelez ma mauvaise action est un poison que j'introduis exceptionnellement et à petite dose dans le corps social pour lui donner la santé : c'est donc une action excellente.

Ainsi, c'est en vain que M. Spencer prétend fonder sur la connaissance des lois de la nature d'inviolables principes de conduite pour tout homme raisonnable. La vérité est, au contraire, qu'avec lui nous ne sortons pas de ces solutions particulières et relatives

du problème de la conscience morale, de ces maximes occasionnelles, de tout cet empirisme enfin qu'il reproche avec raison à Stuart Mill. C'est qu'il veut rester fidèle à la méthode de l'empirisme, et l'expérience ne peut rien fonder d'universel ni d'absolu.

La conclusion dernière qui se dégage de toute cette discussion est que, le principe de l'adaptation de l'individu à la nature une fois admis, si l'on considère la nature comme une multiplicité finie ou infinie d'existences diverses subsistant en soi, ainsi que l'a fait M. Spencer, on rend l'adaptation en question impossible, et par conséquent on manque le but que l'on s'était proposé. Au fond, M. Spencer, sans le dire, et peut-être sans y prendre garde, est parti d'une conception métaphysique ; — car c'est bien une conception métaphysique que cette idée : le monde est définitivement et irréductiblement multiple. C'est qu'il est plus difficile qu'on ne pense d'écarter la métaphysique toutes les fois qu'on le voudrait bien. Pour nous, nous tâcherons de nous dégager de cette hypothèse qui rend insoluble le problème de la conscience morale; et, s'il faut absolument faire de la métaphysique, nous devrons avoir soin de nous inspirer d'autres principes.

III

Agir en être moral c'est, il faut le redire encore, demeurer constamment d'accord avec soi-même et avec la nature universelle. Si l'on y regarde bien, on reconnaîtra sans peine que cette formule n'est pas seulement la formule de la moralité, que c'est encore celle de la vie. Le vivant est un avec lui-même, puisque ses fonctions sont corrélatives entre elles, et son unité même n'est rien autre chose que cette corrélation. Il est un aussi avec la nature, parce qu'autrement il n'y pourrait pas vivre. Si la nature dite *extérieure* était étrangère à la loi de la vie; si les phénomènes qui la constituent, uniquement soumis aux lois du mécanisme, n'étaient pas coordonnés de telle sorte que, sous l'action même de ces lois, les fonctions du corps vivant s'accomplissent selon l'ordre de leur corrélation naturelle; si, par conséquent, tout ce qui remplit l'espace au delà des limites du corps propre était autre chose qu'un prolongement de ce corps, ordonné sous l'action du même principe qui constitue ce corps en tant que vivant, et ordonné pour lui permettre de vivre, il est évident que la vie serait impossible dans l'univers. Ainsi la vie s'établit et se conserve par un accord du vivant avec la nature entière, accord qui, à considérer les choses du point de vue auquel nous sommes placés maintenant, apparaît surtout comme

une subordination de la nature au vivant, mais qui, comme nous le montrerons un peu plus loin, est aussi une subordination du vivant à la nature. Il résulte de là que les conditions de la vie et celles de la moralité sont identiquement les mêmes; ce qui implique, à n'en pas douter, que la vie et la moralité sont une seule et même chose, dont ces deux termes désignent soit des aspects divers, soit des degrés différents. Et, s'il en est ainsi, il est clair que ce qui fait la vie est aussi ce qui fait la moralité; que ce qui nous donne l'existence physique est aussi ce qui nous meut vers la perfection morale; c'est-à-dire que le problème de la conscience morale et le problème de la vie ne font qu'un. Ce ne sera donc pas prendre un détour, ce sera au contraire marcher droit au but que de nous demander comment se résout le problème de la vie.

Pour cela, nous écarterons de prime abord l'hypothèse, que nous avons du reste discutée ailleurs [1], d'après laquelle le vivant serait un produit du jeu des forces de la nature, et son unité, par conséquent, une unité de composition. L'unité de composition n'est pas l'unité véritable, celle qui caractérise l'être, et qui se confond avec lui. Si donc le vivant n'était un que par composition, le vivant existerait à la manière du tas de pierres, c'est-à-dire à titre de point de vue de l'esprit, non à titre d'être subsistant en soi. Et, si le vivant ne mérite pas le nom d'être, quel objet le méritera dans la nature? Dirons-nous, comme Gorgias, que l'être n'est point? Dirons-nous qu'il est, et que c'est la matière brute qui le représente? Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à discuter de telles assertions; mais nous sommes convaincu qu'on voudra bien nous en dispenser. Ainsi le vivant *est*, et même il est le seul être, attendu que tout ce qui ne vit point n'est ni un ni agissant, et par conséquent n'est point. Mais, si le vivant n'est pas un produit de la nature, il faut qu'il en soit le principe; car la compénétration réciproque et l'identité fondamentale de la nature et du vivant ne permettent pas d'attribuer à chacun d'eux un principe distinct; de sorte que si le vivant est son propre principe, il faut qu'il soit aussi celui de la nature. L'expérience d'ailleurs ne nous montre-t-elle pas que le vivant construit lui-même son corps, et que, par conséquent, tout ce qu'il y a dans ce corps d'harmonie et de finalité est son œuvre et l'expression de son génie? Et, du moment que le vivant fait lui-même la coordination des phénomènes dont son corps est le théâtre, il est certain qu'il fait aussi la coordination de tous les phénomènes de la nature,

1. Voir le *Problème de la vie* (*Revue philosophique*), 1er semestre de 1892, et nos *Essais de philosophie générale*, § 288.

puisque cette seconde coordination a pour objet de rendre possible la première, et que par suite elle en dérive, du moins téléologiquement. Donc, en définitive, cette harmonie du vivant avec lui-même et avec la nature, dans laquelle consiste sa vie, est l'œuvre du vivant même.

Cela étant, nous avons à nous demander comment il faut comprendre la nature du processus par lequel se crée et s'entretient la vie; car c'est bien là le chemin qui conduit à la solution du problème de la conscience morale. Nous disions tout à l'heure que le vivant englobe dans son être la nature universelle. La vérité est plutôt qu'il tend à l'englober, sans y réussir jamais que d'une manière fort imparfaite. En effet, si quelqu'un de nous était capable de faire converger vers soi en perfection, et par conséquent d'une manière exclusive, tous les phénomènes de la nature, ce quelqu'un serait l'unique être qui pût exister. De plus, rien ne troublant la parfaite harmonie qui le constituerait, il ne connaîtrait ni multiplicité ni vicissitudes. Dès lors il n'existerait ni temps ni espace. Il n'en est pas ainsi. Le temps et l'espace existent, et le vivant n'exerce jamais sur la nature qu'une domination relative et précaire. C'est que ce vivant n'est pas seul à vouloir se subordonner toutes les puissances de la nature. En dehors de lui une multitude d'êtres ont des prétentions semblables, et travaillent comme lui à faire d'eux-mêmes le centre et le principe de tout. Or ces prétentions diverses sont incompatibles entre elles, parce que, si un phénomène est constitué de façon à porter au maximum de puissance une existence particulière, il n'entre plus, ou il entre mal, dans la constitution d'une existence différente. De là entre les individus une lutte nécessaire pour l'empire, c'est-à-dire pour la vie, lutte qui s'accompagne forcément de vicissitudes, et dans laquelle est la raison d'être de l'espace et du temps[1].

Ainsi l'unité de la nature est instable à cause de l'indéfinie multiplicité des vivants, chacun de ces vivants, par sa spontanéité propre, introduisant dans le monde des phénomènes qui rompent l'unité chez les autres. Cette rupture de l'unité n'arrête pas la vie chez un sujet donné, du moins tant qu'elle n'est pas trop complète, ou que le sujet possède assez d'énergie vitale pour pouvoir y faire face; mais elle oblige le sujet à subir des conditions d'existence qui ne

1. On voit, pour le dire en passant, que la pluralité des existences similaires à celle de chacun de nous, impossible à établir pour chacun de nous par l'expérience, puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes, peut être déduite logiquement de l'existence du temps et de l'espace.

sont pas pour lui les plus favorables, c'est-à-dire à s'adapter à quelque chose qui n'est pas lui, et que pourtant il doit faire sien, puisque, malgré tout, son être est coextensif à la nature universelle, ou plutôt qu'il est cette nature même, unifiée sous l'une des innombrables formes d'unification qu'elle est susceptible de recevoir. C'est en ce sens que nous disions plus haut qu'il y a subordination du vivant à la nature tout autant que de la nature au vivant. En tant qu'il s'efforce de réaliser à son profit l'unité de la nature, le vivant est maître; en tant qu'il rencontre dans la nature des choses qui font obstacle à son individualité, et auxquelles il faut qu'il s'adapte pour pouvoir continuer à vivre, il est subordonné.

Comment se fait cette adaptation? Évidemment, il est impossible qu'elle porte sur quelques-unes des fonctions de la vie, les autres demeurant en dehors. L'être ne se divise pas ainsi. Comme il est tout entier dans chacune de ses parties et de ses fonctions, ce qui intéresse quelque chose en lui intéresse nécessairement tout le reste. Donc c'est en définitive sur le vivant dans son intégralité, et par conséquent dans son unité métaphysique, que doit porter l'adaptation. Mais, si le vivant s'adapte tout entier, c'est toujours par l'exercice d'une fonction particulière qu'il s'adapte, les autres fonctions ne coopérant à l'adaptation qu'en vertu de la solidarité qui les unit avec la première : l'animal a faim, il mange; il a soif, il boit, et ainsi du reste. Quant à l'acte par lequel l'adaptation se fait, ou du moins commence, il est parfait en son genre, c'est-à-dire qu'il est le meilleur possible, non pas absolument, mais relativement aux conditions particulières d'existence dans lesquelles se trouve le vivant à un moment donné. En effet, l'être de chacun de nous c'est la nature universelle. Que dans ce corps de la nature universelle, qui est notre corps, une rupture d'équilibre vienne à se produire, immédiatement l'unité de notre être, et par conséquent notre être même sont détruits, à moins qu'au même instant le vivant, par une réaction spontanée qui le modifie lui-même en l'adaptant, ne rétablisse l'équilibre. Or cette réaction bienfaisante qui le sauve est une action parfaite, parce qu'elle le sauve complètement, absolument, et de la seule manière dont il fût possible de le sauver. Car l'unité métaphysique ne comporte pas de degrés. Elle est ou elle n'est pas. C'est pourquoi, si l'action exercée par le vivant l'a adapté, nulle autre action n'eût pu le faire.

On a cependant élevé des objections contre cette perfection relative de l'acte par lequel le vivant, à chaque instant, s'adapte aux conditions nouvelles d'existence que lui font subir tous les autres êtres de la nature. On a dit après Littré que l'activité vitale, loin de

lutter contre le poison par exemple, l'introduit au contraire dans les veines, livrant la place à l'ennemi au lieu de la défendre. « La logique de l'empoisonnement, a-t-on ajouté, n'est pas moins remarquable par la complexité de ses détails et par la sûreté de son développement que la logique de la circulation; ramenées à leur principe métaphysique, qui est une puissance de production spontanée, elles se confondent toutes deux[1]. » Sans doute il est incontestable qu'un poison introduit dans l'estomac y est traité comme le serait n'importe quelle substance alimentaire. Mais comment voudrait-on qu'il en fût autrement, étant données la disposition des organes et la nécessité des lois physico-chimiques qui président aux phénomènes de la vie comme à tous les autres? Dira-t-on, comme semble le faire l'auteur que nous venons de citer, que la spontanéité vitale agit avec une parfaite indifférence à l'égard de la mort et de la vie? Mais pourtant c'est cette spontanéité qui a créé l'organisme, et qui l'a créé pour la vie, non pour la mort. Dira-t-on que cette spontanéité, si elle n'est pas indifférente, est du moins impuissante, puisqu'elle n'empêche rien de ce qu'il faudrait empêcher? Mais son impuissance n'est pas plus admissible que son indifférence, et toujours pour la même raison, à savoir qu'elle a créé l'organisme. Veut-on nier ce dernier point en donnant gain de cause au matérialisme absolu? On le peut assurément, et dans ce cas nous n'avons plus rien à dire. Mais, si on ne le veut pas, si on admet qu'un principe métaphysique, qui du reste n'est autre que le vivant lui-même, a créé le corps du vivant en tant que corps organisé, il faut bien admettre aussi que cet acte de création, qui est un acte de réfection continuelle, et, par conséquent, de conservation, est en même temps un acte de défense contre les causes de destruction qui peuvent menacer cet organisme. La défense peut, dans certains cas, n'être pas efficace, mais elle existe. Du reste il y a là un fait d'expérience vulgaire, dont le langage même témoigne. Que veut dire étymologiquement le mot *agonie*, sinon *combat*, combat suprême et désespéré, qui termine, et par une défaite, ce perpétuel combat contre la mort qu'est la vie même chez les plus robustes. La vie, disait Bichat, « c'est l'ensemble des forces qui s'opposent à la mort ». Parce que les forces vitales à la fin sont vaincues, ce n'est pas une preuve qu'elles n'ont pas lutté.

Si l'on accuse d'inertie ou d'impuissance le principe métaphysique de la vie, c'est, probablement, qu'on n'en conçoit pas la nature

1. Brunschvicg, *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1899, p. 219.

comme il faudrait la concevoir. Il est certain que, si l'on se représente ce principe comme une force immatérielle agissant du dehors sur une matière brute qu'elle plie et façonne en forme de corps organisé, il est incompréhensible que cette force trahisse parfois son œuvre en y introduisant ce qui doit la détruire. Mais telle n'est pas la nature du principe de la vie. Ce qui crée la vie, nous l'avons dit, c'est le vivant lui-même, par conséquent, quelque chose qui a déjà une forme et une structure, et qui tend à se développer, non pas au hasard, mais suivant une loi définie. La conséquence, c'est que le premier besoin d'un vivant c'est de se donner des organes conformément à un certain type, ou de conserver ces organes, si déjà ils existent. Qu'après cela le fonctionnement de ces organes faits pour la vie introduise en eux quelque chose qui, d'après les lois générales de la nature, doit nécessairement les détruire, il ne faut pas en accuser le principe métaphysique de la vie, qui n'a fait que ce qu'il fallait qu'il fît avant tout, maintenir ces organes et leur fonctionnement normal, quitte à en subir les conséquences. Il n'y a donc réellement pas lieu d'objecter à l'infaillibilité de la réaction du vivant la part que prendrait à la maladie et à la mort l'exercice même des fonctions de la vie. La seule question qui se pose à propos de cette infaillibilité, c'est de savoir si l'organisme assailli par des forces réfractaires à la loi de coordination que lui-même tend à imposer à toute la nature pour se conserver, et peut-être incapable de tenir tête à ces forces, défend le terrain pied à pied, et reconstitue à chaque moment son unité telle qu'elle peut être après les échecs subis. Or nous disons qu'il en est nécessairement ainsi, parce que, s'il en était autrement, si l'organisme s'abandonnait toutes les fois qu'il est attaqué par des ennemis du dehors, comme il est attaqué constamment, le moindre choc l'anéantirait, de sorte qu'il ne subsisterait pas deux instants consécutifs.

Nous croyons donc être en droit de maintenir ce que nous avons dit. Du moment qu'on reconnaît l'unité du vivant avec son caractère métaphysique, — et comment ne pas la reconnaître? — on doit reconnaître aussi que cette unité est pour le vivant un principe de cohésion, par conséquent une force qui lutte contre les influences adverses tendant à le détruire, par conséquent encore un principe de transformation et d'adaptation aux conditions nouvelles d'existence que la nature lui impose à chaque instant. Ce principe, que nous avons appelé ailleurs, et que nous continuerons à appeler l'*instinct vital*, remplit un double office, statique et dynamique : statique, puisque sa fonction essentielle est de conserver, et que, s'il transforme, ce n'est jamais en définitive que pour maintenir ce qui est;

dynamique, puisqu'il fait tout dans l'organisme et qu'il est la cause directe de tous les changements qui s'y produisent. De plus, son action est parfaite en soi, quoiqu'elle puisse être inefficace contre les assauts que l'organisme subit du dehors. C'est de cet instinct vital que la vie s'étendant, s'élevant, se spiritualisant de plus en plus des degrés les plus infimes aux degrés supérieurs de l'échelle des êtres, sortira enfin chez l'homme la conscience morale.

IV

Nous venons d'étudier le processus vital principalement au point de vue de la constitution physique de l'être vivant. Mais il y a dans la vie autre chose à considérer que l'organisation proprement dite; il y a la conscience, nous voulons dire la conscience psychologique. La conscience — non pas, évidemment, la conscience distincte, mais cette conscience sourde et obtuse autant qu'on voudra qu'admettait Leibniz — est un concomitant de tous les phénomènes de la vie sans exception; d'abord, parce qu'il serait étrange qu'étant quelque part elle ne fût pas partout; et ensuite, parce que, si elle n'était pas un fait d'une généralité absolue, elle dépendrait d'antécédents phénoménaux que la science aurait le devoir de rechercher et la possibilité de découvrir, ce qui n'est pas admissible. Il y a plus, la conscience n'est pas seulement un concomitant des phénomènes de la vie, elle est encore un facteur nécessaire de la production de ces phénomènes. Non pas qu'elle leur soit antérieure, étant elle-même une fonction de la vie; mais, tout en naissant avec eux, elle les conditionne en même temps qu'ils la conditionnent elle-même. L'expérience fournit à cet égard des preuves certaines. Ce que l'on a nommé l'action du physique sur le moral et du moral sur le physique est une vérité incontestable. Peut-être ce fait n'est-il pas toujours bien compris; du reste il n'est pas aisé à comprendre. L'idée la plus satisfaisante que l'on puisse s'en faire c'est, croyons-nous, que le processus physiologique et le processus psychologique et mental sont au fond un seul et même processus, lequel est proprement la vie : seulement, dans ce principe unique subsiste une dualité, et c'est tantôt de l'un, tantôt de l'autre des éléments dont il se compose que dépend sa marche et le cours de son développement. Quoi qu'il en soit, l'action de la conscience sur les phénomènes organiques paraît aussi certaine, quoi qu'on en ait dit, que l'action des phénomènes organiques sur la conscience pour y déterminer le plaisir et la douleur, le désir et l'aversion, etc.

Voici donc associé de la manière la plus étroite au processus phy-

sique de la vie un processus tout différent, le processus mental. Par conséquent, ne voir dans un vivant que des organes et des fonctions physiologiques ce serait ne voir qu'une partie de son être, ou plutôt l'une des faces de son existence. Si le vivant est vraiment un, son unité enveloppe, non pas seulement tous les phénomènes de sa vie extérieure et physique, mais encore ceux de sa vie intérieure et mentale; de sorte que ces deux vies, se pénétrant l'une l'autre au point de s'identifier, en réalité n'en font qu'une.

Mais la conscience comporte deux degrés. A son degré inférieur elle paraît liée à la vie organique, dont elle est à la fois une condition et une conséquence, et qu'elle ne dépasse jamais. Toute sa raison d'être c'est alors, à ce qu'il semble, de servir d'intermédiaire entre le besoin physique qu'il faut satisfaire et le mouvement par lequel il pourra être satisfait. C'est ce que nous voyons chez les animaux. Chez l'homme il en va autrement. A une perfection de l'organisme beaucoup plus grande sans doute que celle qui se rencontre chez les animaux les plus parfaits correspond en lui un développement considérable de la conscience. L'homme n'a plus seulement, comme l'animal, conscience des états de son corps sous les formes du plaisir, de la douleur, du désir, il a, peut-on dire, concience de sa conscience même. L'animal voit ou entend, jouit ou souffre, et agit en conséquence : l'homme éprouve les mêmes impressions, et de plus il sait qu'il les éprouve, c'est-à-dire qu'il en fait des objets pour une conscience plus haute, qui est comme une *réflexion* de la première. De là pour lui un avantage considérable, qui est le pouvoir de régler, au moins dans une certaine mesure, sa propre activité : car un désir qu'on aperçoit en soi-même est un désir dont on peut se rendre maître. Dans la vie animale tout était fatal, parce que les faits de conscience dépendaient des états physiques et les états physiques des faits de conscience, sans que rien pût arrêter ou modifier cet engrenage. Dans la vie supérieure et humaine tout acte qui s'accompagne d'une conscience distincte devient un acte libre, parce que là où est la conscience distincte est aussi la réflexion, laquelle est un pouvoir d'arrêt et d'inhibition. Grâce à cette faculté de réflexion l'homme peut se détacher du présent, prévoir l'avenir, et, comme l'a dit Cicéron dans une phrase célèbre : « Homo, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, et rebus praesentibus adjungit atque annectit futuras, facile totius vitæ cursum videt, ad eamque degendam præparat res necessarias[1]. »

1. *De Officiis*, lib. I, IV.

Il peut sembler, il est vrai, que les animaux supérieurs tout au moins soient capables de prévisions semblables. Ainsi, sans parler des abeilles et des fourmis, dont la prévoyance est évidemment l'effet d'un instinct auquel la pensée est étrangère, un chien s'abstiendra d'une action qu'il sait susceptible de lui attirer un châtiment. Mais il y a une grande différence à faire entre la sagesse toute mécanique de l'animal, dont le ressort est dans les lois de l'association des faits de conscience, et la sagesse intelligente de l'homme qui sait ce qu'il fait et qui le fait parce qu'il le veut. La réflexion chez les animaux est un paradoxe que les faits ne justifient pas, quoi qu'on en dise.

A s'en tenir à ce que nous venons de dire il semblerait que la pensée réfléchie ait pour office unique de combiner les actions par lesquelles l'homme peut se procurer la plus grande somme possible de satisfactions sensibles avec un minimum de douleurs. En réalité, son rôle est beaucoup plus étendu. Si l'homme est capable d'accomplir de propos délibéré une action en elle-même sage, c'est parce qu'il juge, et s'il juge, c'est parce qu'il forme des concepts. Mais la faculté des concepts ne se limite pas à une généralisation des choses de l'expérience. Pour pouvoir interpréter l'expérience même il faut aller plus loin, et créer des concepts purement abstraits, lesquels, n'ayant point d'expression dans le langage de la sensibilité, n'auront plus avec l'expérience qu'un rapport éloigné. Or, quand on est une fois entré dans la voie des concepts abstraits, il arrive nécessairement que ces concepts, quoique pures idéalités, prennent au regard de l'esprit une valeur propre et absolue. Dès lors, un conflit s'élève entre l'intérêt qui s'attache pour nous à ces mêmes concepts, ou plutôt à leurs objets idéaux, et celui qui s'attache aux satisfactions que la vie selon les sens semblait nous promettre. Il faut donc choisir entre ces deux attraits contraires, et c'est précisément le choix de l'idéal qui constitue pour l'homme la moralité.

Tant que la conscience demeurait spontanée chez les êtres vivants le côté mental et le côté physique du processus vital s'équilibraient en quelque sorte, si bien qu'il paraissait difficile de décider laquelle est la plus importante, de l'action des appétits et des représentations sur les phénomènes organiques, ou de celle des phénomènes organiques sur les représentations et les appétits. Avec l'apparition de la pensée réfléchie cet équilibre est rompu. La pensée n'a pas plus de prise sur les phénomènes de la vie physique qu'elle n'en avait auparavant; mais la vie physique elle-même, qui chez l'animal était une fin absolue, passe à l'état de fin relative, et se subordonne à quelque chose de supérieur, dont elle est la condition

essentielle, et qui la dépasse infiniment. Pourtant, en se développant ainsi du côté mental la vie ne cesse pas d'être elle-même ; au contraire, elle se perfectionne, et, par conséquent, elle réalise de plus en plus son essence. Sans parler de la différence des constitutions organiques, il est évident que la vie de l'homme est plus parfaite que celle de l'animal, puisque l'homme possède dans le pouvoir de penser un moyen de rendre son existence plus humaine et plus belle. Et puisque ce pouvoir a son fondement dans la vie organique, — car il serait insensé de vouloir le faire dériver d'ailleurs, — il est clair qu'en engendrant la pensée réfléchie, qui doit se servir d'elle pour la réalisation d'un idéal, la vie ne fait que s'élever et s'achever sans sortir d'elle-même, de sorte que l'œuvre qu'accomplit la pensée réfléchie, celle du moins à laquelle elle est appelée, c'est encore une œuvre vitale.

Ce n'est donc pas en un sens métaphorique que doit être entendu le terme si souvent employé de vie *morale*; c'est au sens propre. La vie morale est vraiment *une vie*, ou plutôt elle est *la vie*, la vie à son degré le plus élevé d'expansion et de puissance. Et, s'il en est ainsi, si la vie morale n'est pas autre chose que l'efflorescence et l'épanouissement de la vie physique, que sera la conscience morale, sinon la forme supérieure de l'instinct vital ? L'instinct vital à ses plus bas degrés travaille sans cesse à nous maintenir en état d'harmonie et d'unité avec la nature, mais avec la nature prise elle-même à ses degrés les plus infimes de perfection. La conscience morale, du moins à son maximum de développement, nous fait uns avec la nature, en tant que la nature est divine, étant l'œuvre, et par conséquent, en un sens, l'être même de Dieu. La différence est considérable sans doute; mais elle n'implique pas que l'instinct vital agisse ici et là par des voies différentes. La conscience morale n'est donc, en définitive, qu'un instinct, instinct rationnel, cela va sans dire, comme tout instinct d'ailleurs, qui nous commande l'action à faire pour conserver avec la nature cette union supérieure qui est la moralité ; de même que l'instinct animal commande à l'oiseau ou à l'insecte les actions extérieures qui sont nécessaire à la conservation de leur vie ou à la propagation de leur race. Et, de part et d'autre, la violation de l'instinct entraîne une souffrance, cette souffrance qui, dans l'ordre de la moralité, s'appelle le *remords*; ce qui n'empêche pas d'ailleurs l'instinct moral d'être violé souvent, parce que le remords ne se fait sentir vivement en général qu'après la faute commise, et que de plus il est parfois impuissant à contre-balancer l'attrait du plaisir entrevu à la suite de l'acte coupable.

Ce que la conscience morale commande c'est une action particulière, variable avec les individus suivant l'état de leur intelligence et le degré de moralité auquel ils sont parvenus; de même que l'action commandée à l'organisme par l'instinct vital inférieur est toujours relative à l'état de cet organisme au même moment. La conséquence, c'est qu'il faut abandonner la doctrine communément admise d'après laquelle la morale est une et universelle; ou que du moins il est nécessaire d'y introduire d'importantes modifications. Sans doute il y a dans la conscience de tous les hommes un fond immuable, consistant dans l'idée qu'il y a des choses permises ou ordonnées et des choses défendues, des actions louables et des actions blâmables. Peut-être même les hommes sont-ils d'accord pour réprouver certaines pratiques qui, si elles venaient à se généraliser, rendraient impossible le maintien de quelque état social que ce soit ; de même qu'on retrouve sous toutes les formes de la vie de communs principes de structure, et des fonctions qui ne peuvent manquer d'être absolument générales, puisqu'elles sont essentielles à tout ce qui vit, la nutrition par exemple, et la reproduction. Mais pourtant il est certain qu'avec une bonne foi entière les hommes se font sur la matière de la moralité, c'est-à-dire sur l'objet du devoir, les conceptions les plus différentes. C'est que les idées morales d'un individu expriment d'une certaine manière l'état de son intelligence avec la qualité de ses sentiments; et que tous les hommes sont loin d'être égaux sous ce rapport. Ainsi la loi morale est diverse, en tant que présente à la conscience de chacun de nous et inspirant nos actes. Mais ne peut-on pas dire au moins qu'elle subsiste indépendante de nos jugements, et qu'elle nous impose à tous les mêmes maximes de conduite? C'est là une doctrine qui paraît insoutenable, quoiqu'elle ait été soutenue par un penseur de premier ordre, Kant. Comment admettre, en effet, que les principes de la vie pratique puissent être les mêmes pour un sauvage ignorant, rempli de préjugés puérils et barbares, et pour un civilisé instruit dans les sciences, éclairé par la philosophie, et formé à la vertu par une solide éducation morale? Voit-on quel sens prendraient dans la vie d'un Peau-Rouge, qui d'ailleurs n'en a pas la moindre idée, tels devoirs que la conscience présente à un Descartes ou à un Newton comme étant pour eux d'obligation stricte, le devoir, par exemple, de travailler de toutes leurs forces au progrès de l'esprit humain? Il faut donc reconnaître que la loi morale est diverse, en ce sens qu'elle ne commande pas à tous les mêmes choses. Il y a des degrés dans le développement de la raison chez les différents individus, et, par conséquent aussi, dans l'obligation qui leur incombe

de travailler à la réalisation du bien. C'est pourquoi chacun, en suivant sa conscience, accomplit des actions qui peuvent être bonnes vu l'état de son esprit et le milieu moral au sein duquel il vit, mais que devrait s'interdire peut-être une conscience plus éclairée vivant dans un milieu supérieur.

Mais, à prendre ainsi les choses, dira-t-on, n'allez-vous pas absoudre, et même justifier, sous prétexte qu'ils sont conformes à la conscience du sujet, les actes en eux-mêmes les plus abominables? A cela nous répondrons : abominables par rapport à vous, qui êtes des hommes de haute culture morale, soit; mais qui vous dit que telle action que vous vous permettez sans hésiter, parce que, dans l'état actuel de votre conscience, vous n'y voyez aucun mal, ne paraîtrait pas abominable à des hommes d'une culture plus haute encore que la vôtre? La fornication, qui chez les anciens était considérée comme parfaitement indifférente, et dont les Turcs ne font aucun cas, est tenue par les Chrétiens pour un péché grave. Et que d'exemples du même genre on pourrait citer! Comment ferons-nous donc si nous ne pouvons pas agir d'après la conscience actuelle de peur que cette conscience ne soit condamnée un jour par une conscience plus avancée? Pourtant il faut vivre, et les seules règles de vie que je puisse adopter sont celles que je connais, non celles qui régneront sur le monde dans mille ans d'ici et que je ne connais pas. L'insecte construit son corps d'après des principes différents de ceux que suit l'oiseau dans la construction du sien, et d'ordre inférieur : direz-vous qu'il faut qu'il les abandonne pour prendre ceux de l'oiseau? Obligerez-vous, comme dit Spinoza, le chat à vivre, « sous les lois de la nature du lion »? Chaque vivant se développe et vit suivant la loi de son espèce. Mais l'impuissance où nous sommes de franchir les bornes de notre raison effective pour concevoir et adopter les maximes d'une raison supérieure n'est pas moindre que celle d'un animal à quitter son espèce pour entrer dans une autre. Nous sommes donc en droit de dire que la morale, en tant que règle pratique, se ramène tout entière à cette formule simple : *agir conformément à sa conscience actuelle.* C'est la concience actuelle qui commande dans l'ordre moral, comme c'est le vivant actuel qui agit pour conserver son corps par l'exercice des fonctions vitales. Et cela n'est pas seulement nécessaire, cela est bon. La conscience, comme l'a dit Fichte, *ne saurait être erronée*, parce que ce qu'elle prescrit à l'individu c'est, non pas sans doute le meilleur en soi, mais le meilleur pour cet individu, étant donné le degré de sa capacité intellectuelle et de sa culture morale.

Maintenant il va de soi que cette conscience actuelle toujours

imparfaite, toujours inadéquate à la vérité absolue, c'est un devoir, et même le premier devoir de l'homme, de l'éclairer autant que possible. La conscience est progressive comme toute forme de l'instinct. Cependant entre la conscience morale et l'instinct vital par exemple, il y a sous ce rapport une différence importante. L'instinct vital semble destiné à créer et à maintenir un type. C'est pourquoi on peut dire, sans préjudice pour la vérité du transformisme, qu'il ne peut sortir des limites de l'espèce : le chien n'aspire pas à devenir homme. Et, de même qu'il ne peut s'élever au-dessus de l'espèce, il ne peut tomber au-dessous. Un type animal est un idéal que nul ne représente en perfection, et qui, par conséquent, comporte un progrès indéfini ; mais ce progrès est comme l'infléchissement de la courbe vers l'asymptote : il a une limite infranchissable. L'instinct moral que l'on nomme *conscience* ne connaît point d'espèces, et par là même il n'admet de limites en aucun sens. Il peut rétrograder, et c'est ce qui arrive lorsque l'homme s'abandonne à des passions avilissantes. Il peut se perfectionner aussi, et dépasser toutes les bornes qu'on prétendrait lui assigner, parce que, du moment où vous prenez pied dans le domaine de la raison, il vous appartient tout entier. Sans doute on peut s'immobiliser dans ce domaine, comme les Chinois ; mais, si l'on marche, on tend à un absolu, qui n'est plus relatif comme l'espèce, mais qui est l'absolu même, l'absolument absolu. C'est pourquoi tout arrêt dans l'effort que fait l'homme pour progresser moralement est une déchéance. Nous devons courir sans relâche au terme inaccessible. *Soyez parfaits*, dit l'Évangile, *comme votre Père céleste est parfait.*

Voici donc en définitive comment doit se concevoir l'office de la conscience morale. La conscience indique et même prescrit à la volonté empirique de l'homme l'action qui le fait un avec lui-même et avec la nature, étant donnés l'état présent de son intelligence et la connaissance qu'il a du bien. Si cette voix n'est pas entendue, le sujet déchoit. La vie n'est pas anéantie en lui, mais elle rétrograde. Elle se reconstitue, mais moins pleine et moins parfaite qu'auparavant. Si, au contraire, le sujet a obéi à sa conscience, il n'a pas seulement maintenu le niveau de sa perfection, il l'a élevé. Car, comme il n'y a rien de stable dans tout ce qui est soumis à la loi du temps, ce qui ne baisse pas nécessairement monte. C'est ainsi que la conscience morale, en nous révélant le devoir présent, nous ouvre des perspectives sur l'absolu, et qu'en nous donnant une moralité relative, elle nous achemine vers le souverain bien.

Si la conscience morale est progressive, et si même la carrière de

son développement possible est infinie, c'est un problème d'un haut intérêt pratique que celui de savoir sous quelles formes et suivant quelles lois elle se développe. Ce problème, tous ceux qui se font de la conscience morale l'idée que s'en faisaient Kant et Rousseau l'ont naturellement méconnu; mais les philosophes de l'école anglaise contemporaine l'ont au contraire étudié avec soin, MM. Darwin et Spencer principalement. Nous ne pouvons donner ici qu'un rapide aperçu de leurs théories.

Le fond de la nature humaine, comme de toute nature vivante, c'est l'effort pour vivre, pour durer, pour se satisfaire, en un mot c'est l'*égoïsme*. Mais à cette première tendance vient, chez les mêmes vivants, s'en ajouter une autre toute contraire, l'*altruisme*. Comment naît cette seconde tendance? Nos deux auteurs là-dessus ne paraissent pas être entièrement d'accord. Chez Darwin l'apparition du sentiment altruiste est surtout un *accident heureux*, qui donne aux sujets chez lesquels il se manifeste une certaine supériorité dans la lutte pour la vie, supériorité en vertu de laquelle cet accident tend à se consolider et à croître en intensité chez les représentants successifs de l'espèce. M. Spencer ne fait pas, comme Darwin, appel au hasard; il croit que les sentiments altruistes procèdent d'une manière directe des sentiments égoïstes « sympathiquement excités ». Le spectacle de la souffrance d'autrui nous rappelle nos souffrances passées, c'est pourquoi il nous est pénible. De là viennent la *générosité* et la *pitié*. Du reste, le sentiment altruiste a pour condition indispensable le sentiment égoïste correspondant. Ainsi, « les gens d'une bonne santé, après avoir été sérieusement malades, deviennent bien plus tendres pour ceux qui sont malades qu'ils ne l'étaient auparavant. C'est qu'ils ont maintenant les sentiments égoïstes qui, étant sympatiquement excités, produisent les sentiments altruistes appropriés [1]. » Par là s'expliquent, suivant M. Spencer, non seulement les sentiments élémentaires, mais encore des sentiments très complexes comme celui de la justice. L'horreur que nous cause l'injustice n'est pas autre chose que l'amour de la liberté personnelle sympathiquement excité par la vue de ce qui restreint la liberté d'autrui. D'abord intimement connexe au sentiment égoïste correspondant, le sentiment altruiste s'en détache peu à peu et finit par vivre d'une vie propre. Quand il a pris un caractère suffisamment *représentatif*, le sujet, sans faire aucun retour sur lui-même, devient capable de s'émouvoir des attaques les plus indirectes portées à la liberté d'autrui, et répugne de plus en

1. *Principes de psychologie*, t. II, p. 648.

plus à l'empiétement sur les droits des autres. L'histoire d'ailleurs confirme ces vues, puisqu'elle nous montre que « le type de nature qui se soumet le plus facilement à l'esclavage est celui qui est prêt à jouer le rôle de tyran quand l'occasion le sert; tandis qu'avec la tendance croissante à résister à l'agression se produit une tendance décroissante à l'agression chez ceux qui sont au pouvoir [1] ».

Par là s'expliquent les *instincts sociaux*, c'est-à-dire ceux qui font de l'homme un être capable de vivre en société; mais quelle sera l'origine des *instincts moraux*, comme la tempérance, la chasteté, etc., qui concernent beaucoup plus la vie privée que la vie sociale? Les instincts moraux, suivant MM. Darwin et Spencer, dérivent des instincts sociaux, ou plutôt ils ne sont que les instincts sociaux eux-mêmes sous leur forme la plus élevée. Les civilisations commençantes les ignorent. Les « vertus strictement sociales », dit Darwin, indispensables au maintien de toute société quelque élémentaire qu'elle soit, ont été seules estimées dans le principe. Les vertus individuelles et privées ont au contraire été inconnues d'abord ou dédaignées. Mais, l'organisation sociale devenant plus complexe et plus délicate, des exigences nouvelles s'imposèrent aux individus. Ainsi la luxure publique et l'intempérance sans frein sont contraires aux conditions d'existence d'une société policée, et tendraient, si elles venaient à se généraliser, à ramener une telle société à l'état barbare. Il était donc nécessaire, pour que la civilisation progressât, que les hommes refrénassent les penchants qui les portaient à la débauche. Par conséquent, c'est l'intérêt social qui est le principe des vertus personnelles mêmes. En posant l'altruisme, en en déterminant les conditions, on détermine donc les conditions de la moralité tout entière.

Il est impossible de méconnaître la force et l'intérêt de ces considérations. Nous en reconnaîtrons même le bien fondé à l'égard de tout ce qui concerne le développement de la conscience morale de l'humanité à travers le temps. Empiriquement, MM. Darwin et Spencer ont raison. Peut-être leurs explications pèchent-elles sur quelques points de détail; mais peu importe, leur méthode est la vraie, et c'est là l'essentiel. La seule chose que nous ne puissions pas leur accorder c'est que dans l'égoïsme soit l'explication intégrale de l'altruisme, et dans les vertus sociales la raison d'être dernière des vertus morales. Partout où il y a progrès et développement il y a vie, et partout où il y a vie il y a un germe que le processus de croissance n'explique pas, puisqu'il le suppose. Toute la série des

1. P. 650.

accroissements qu'a pu prendre un corps vivant à partir de l'instant où il a commencé d'être s'est produite conformément aux lois de la physique et de la chimie, par conséquent du mécanisme; et cependant il n'est pas vrai qu'une combinaison quelconque d'atomes mécaniquement assemblés puisse jamais faire un vivant. Nous avons déjà traité ce point dans le précédent article; inutile d'y insister, quoique la réserve que nous venons de formuler fût nécessaire. Cette réserve faite, une chose est certaine selon nous : c'est que la conscience de l'humanité, sans naître à proprement parler, — bien que le sentiment de tel devoir particulier puisse et doive avoir, en général, une origine assignable, — a dû avoir des commencements infimes, et que c'est le progrès des idées et la complexité croissante des rapports sociaux qui l'ont développée et l'ont amenée au point où nous la voyons arrivée aujourd'hui chez les nations les plus civilisées. Quant à la conscience des individus, rien n'empêche, croyons-nous, d'admettre avec MM. Darwin et Spencer, qu'elle est en grande partie un produit de l'hérédité, toujours sous la réserve du germe métaphysique qui ne se crée ni ne s'hérite; de sorte que les tendances morales que manifeste un enfant dès le plus bas âge ont leur principe dans les dispositions que se sont données par la pensée et par l'action ses ancêtres depuis des siècles. Dès lors rien de plus légitime, pour expliquer la formation de la moralité générale à laquelle une nation telle que la nôtre, par exemple, est parvenue à l'heure présente, que d'invoquer la longue série des expériences que nous ont transmises avec leur sang les générations qui nous ont précédés : rien de plus naturel, pour accélérer le développement de cette moralité, que de s'adresser, comme l'a fait l'école anglaise, aux sciences biologiques et aux sciences sociologiques, c'est-à-dire aux sciences qui, nous enseignant quelles lois président aux phénomènes de la vie individuelle et à ceux de la vie sociale, peuvent le mieux nous faire connaître par quels moyens il est possible d'améliorer l'un et l'autre.

Le progrès de la conscience morale de l'humanité est, comme le dit M. Spencer, dans la nature des choses; mais les choses ici ce sont nos idées et nos volontés. Donc, en définitive, sans cesser d'être régi par des lois nécessaires, le progrès moral dépend de nous. Dès lors il est clair que ceux qui ont le bonheur de posséder une conscience morale supérieure sont tenus par cette conscience même de répandre autour d'eux la lumière. C'est pourquoi le prosélytisme moral est une vertu très louable et très nécessaire. Toutefois il y a ici des excès à craindre et une mesure à garder. Dans un état tous les citoyens n'atteignent pas le même niveau moral : il peut même

y avoir entre eux sous ce rapport des différences considérables. La masse, nécessairement, est en retard sur l'élite; et comme c'est le degré d'avancement de la masse beaucoup plus que celui de l'élite qu'expriment les institutions et les lois, il peut arriver qu'il existe une disproportion très grande entre les pratiques de gouvernement auxquelles donnent lieu ces institutions et les aspirations de la classe la plus éclairée de la nation. Que ces aspirations aient le droit de se manifester, c'est chose évidente. Il est même très désirable qu'elles se manifestent, parce que c'est la condition du progrès que les idées des plus sages pénètrent dans l'esprit de ceux qui le sont moins, et qui sont le grand nombre, car nulle réforme n'est solide et durable que si elle est acceptée et voulue par la communauté des citoyens. Mais, d'autre part, ceux qui sont à la tête du mouvement social doivent se garder sur toutes choses de prétendre imposer à la nation entière des maximes de conduite auxquelles l'évolution naturelle de ses idées ne l'a pas amenée encore, et que, par conséquent, elle n'est pas préparée à suivre. Car alors un conflit violent ne peut manquer de s'élever entre la conscience nouvelle qu'on cherche à éveiller chez cette nation et des institutions fondamentales qu'il est impossible de transformer en un jour, et auxquelles peut-être son existence même est attachée pour le présent. Et il n'est pas bon qu'une nation se trouve ainsi placée entre le devoir de vivre, le premier de tous pour elle et le plus sacré, et le devoir de suivre une vérité supérieure. C'est pourquoi nulle part mieux qu'ici le précepte de saint Paul n'est applicable : *Non plus sapere quam oportet, sed sapere ad sobrietatem*. Il vaudra toujours mieux souffrir en silence des abus inévitables que de les révéler trop bruyamment, et de travailler trop brutalement à les détruire, au risque de renverser l'État lui-même[1].

Que la conscience morale de l'humanité soit en progrès, c'est un fait incontestable. Nous avons vu disparaître l'esclavage, le servage, les autodafés, la torture, le pouvoir absolu des rois, une foule d'autres institutions ou coutumes barbares : en dépit de toutes leurs

1. « Le grand malheur, — écrivait le comte Tolstoï, — le malheur qui perd des milliers d'entre nous, ce n'est pas que les hommes vivent sottement, c'est qu'ils ne vivent pas *suivant leur propre conscience*. Les hommes substituent à leur conscience propre une autre conscience plus haute que la leur même : et, comme ils n'ont pas la force de vivre suivant une conscience supérieure à la leur, ils ne vivent ni suivant celle-là ni suivant la leur, et ainsi ils vivent sans conscience. » (Voir *le Temps* du 4 janvier 1899.) Rien de plus juste, à notre avis, que cette manière de voir; ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que les plus ignorants ne doivent pas se laisser guider par les plus sages, et que la *direction de conscience* n'est pas une chose très légitime et très nécessaire. Il y a une grande différence entre écouter les conseils et les inspirations d'autrui et substituer à sa propre conscience la conscience d'autrui.

misères, les peuples modernes ont manifestement pour aspirations suprêmes la justice et la liberté ; et rien n'indique que ce mouvement doive rétrograder, ou seulement s'arrêter, tant que, par suite de circonstances extérieures telles que celles qui rendront inévitable un jour l'extinction de la vie sur notre globe, la cervelle humaine n'aura pas dégénéré. Nos idées morales sont plus généreuses et plus saines que celles de nos pères, c'est certain. Valons-nous mieux qu'eux? Ceci est une autre affaire. Les exigences de notre conscience sont plus grandes. Y sommes-nous plus fidèles? Notre volonté est-elle meilleure? On ne peut le dire, et pourtant c'est là l'essentiel; car il y a plus de moralité à obéir aux lois d'une conscience médiocrement éclairée qu'à s'affranchir de celles d'une conscience plus parfaite. Les idées se manifestent par des paroles ou par des écrits ; mais la volonté de bien ou mal faire est un phénomène obscur, que discernent souvent mal ceux-là mêmes qui en sont les agents, et dont on ne peut juger que par ses conséquences, fort complexes et fort incertaines elles-mêmes. C'est pourquoi il est difficile de se prononcer sur la question de savoir ce que valent les générations présentes par comparaison avec celles qui les ont précédées. Cependant il est une considération qui est de nature à nous donner confiance à cet égard. Les idées ne sont pas dans l'esprit des représentations inertes, ce sont des forces ; elles nous inclinent à agir. Donc, par cela seul que nous pensons mieux, nous devons agir mieux ; et, de fait, il est certain que depuis quelques siècles nos mœurs sont devenues notablement plus douces et moins grossières. Mais ceci ne résout pas encore la question : valons-nous mieux? Car ce n'est pas la valeur intrinsèque des actions qui fait leur valeur morale, c'est la pureté de l'intention qui les a dictées. Or la pureté des intentions est une chose que nous pouvons bien apprécier dans des cas particuliers, mais dont on ne peut étudier les variations dans l'humanité en général. Donc tout ce que l'on peut dire c'est qu'avec le progrès de la civilisation les hommes ont appris à mieux penser et à mieux agir. Quant à savoir si la moralité proprement dite avance ou rétrogrode sur notre globe, c'est une question qu'il est inutile de poser, puisque nous sommes incapables de la résoudre.

(*La fin prochainement.*) CHARLES DUNAN.

LE VERTIGE

ÉTUDE PHYSIOPATHOLOGIQUE DE LA FONCTION D'ORIENTATION ET D'ÉQUILIBRE

(*Fin* [1].)

18. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des éléments essentiels du vertige. Les autres symptômes qui accompagnent souvent le vertige sans constituer une condition nécessaire de son existence sont ou des conséquences plus ou moins éloignées des deux éléments constitutifs ou des signes de l'extension du trouble morbide à d'autres centres voisins des centres polygonaux primitivement atteints.

L'angoisse, la terreur sont les conséquences naturelles de l'action prolongée sur O de cette sensation pénible de perte d'équilibre.

La titubation et la chute sont les conséquences de cette insuffisance du polygone à assurer l'équilibre malgré les efforts du centre O pour remplacer directement les centres automatiques, ses collaborateurs et ses agents habituels et nécessaires.

Les bourdonnements d'oreilles [2], les troubles de la vue prouvent la transmission aux centres sensoriels supérieurs (corticaux) du désarroi des centres inférieurs (polygonaux) de ces mêmes sens et les troubles de l'oculomotricité (nystagmus, entraînement oculaire), l'extension du trouble aux noyaux bulbaires des oculomoteurs [3].

Les nausées et les vomissements prouvent l'extension de l'altération initiale et du trouble fonctionnel à d'autres centres mésocéphaliques, d'ailleurs très voisins des centres polygonaux de l'orientation et de l'équilibre. Enfin la perte de connaissance est, dans les cas graves, le signe suprême (plus ou moins hâtif) de la défaite complète du centre O dans sa lutte pour suppléer le polygone défaillant, ou la syncope indique l'extension du trouble polygonal aux noyaux bulbaires des nerfs du cœur.

1. Voir le numéro de mars 1901.

2. Les bourdonnements d'oreilles ne prouvent pas plus l'origine labyrinthique du vertige que les nausées et les vomissements n'en prouvent l'origine stomacale. Ce sont simplement des symptômes.

3. Voir Pierre Bonnier, *Rapports entre l'appareil ampullaire de l'oreille interne et les centres oculomoteurs* (*Revue neurol.*, 1895, p. 674).

19. Les divers vertiges se différencient parfois les uns des autres par la manière dont ils sont influencés par la mise en action ou le repos des divers organes de réception sensorielle.

Ainsi certains vertiges s'atténuent ou même disparaissent par l'occlusion des yeux [1]; tels les vertiges d'origine oculaire, celui du mal de mer et celui des espaces, qu'il s'agisse de l'étendue en hauteur (vertige des altitudes) ou de l'étendue en largeur (agoraphobie).

D'autres vertiges au contraire se développent ou s'exagèrent par l'occlusion des yeux; tels le vertige de l'indigestion, celui de l'alcoolisme aigu. L'ouverture des yeux les atténue ou les fait disparaître.

De même certains vertigineux sont soulagés par l'immobilité ou le décubitus dorsal : c'est la suppression de l'excitation kinesthésique, générale ou labyrinthique.

On comprend qu'un trouble ayant son point de départ dans l'appareil de l'orientation soit modifié, d'une manière ou d'une autre, par les excitations centripètes ordinaires de cet appareil.

D'une manière générale, quand un vertige dépend d'une impression sensorielle donnée, la disparition de cette impression et la mise au repos de ce sens atténueront ou feront disparaître ce vertige; la mise en action d'un autre sens d'orientation pourra aussi atténuer ce vertige en fournissant au polygone un moyen de contrôle et de redressement. Ainsi le vertige oculaire sera atténué ou supprimé par l'occlusion des yeux.

De même le vertige de la valse et du mal de mer qui dépendent à la fois de la vue et de la kinesthésie (générale ou labyrinthique) sera atténué ou supprimé par l'occlusion des yeux et par l'immobilité du corps et de la tête (décubitus dorsal les yeux fermés).

Au contraire, le vertige gastrique, toxique, et en général le vertige de cause interne, sera atténué ou supprimé par l'ouverture des yeux et en général par la mise en action des sens de contrôle.

Ces principes admis d'après les cas à analyse pathogénique facile, on pourra inversement faire de ces caractères un moyen clinique de préciser le diagnostic étiologique de certains vertiges à étiologie obscure.

Ainsi étant établi que l'impression sensorielle A exagère et que l'impression sensorielle B atténue un vertige donné, on pourra en conclure que la cause du vertige est plutôt dans le domaine du Centre A que dans le domaine du centre B d'orientation.

1. Voir mes leçons sur le *vertige des artérioscléreux ou vertige cardiovasculaire* recueillies (1890) et publiées par le Dr Rauzier in *Leçons de clin. médicale*, 1891, t. I, p. 524.

C'est dans les vertiges produits ou exagérés par l'occlusion des yeux que je classe le signe de Romberg des tabétiques [1]. On appelle ainsi la perte d'équilibre et souvent l'effondrement que présentent les ataxiques quand on leur fait brusquement fermer les yeux.

Les auteurs ne voient en général dans le Romberg que la diminution ou la perte du sens musculaire. C'est en effet là le point de départ. Mais il y a autre chose. Le tabétique a vraiment le vertige; il le corrige en partie avec ses yeux, qu'il fixe sur les objets environnants (et non sur ses pieds, comme on le dit souvent) pour s'orienter : si ces « béquilles » nouvelles lui manquent, s'il ferme les yeux, sa peur de tomber devient une angoisse, une terreur; le vertige devient complet; il chancelle et tombe.

Donc, comme dans tout vertige, dans le Romberg, en dehors de l'impression pathogène périphérique (hypokinesthésie), il y a une sensation de perte d'équilibre plus ou moins imminente, il y a un trouble polygonal.

Quoi qu'il en soit du reste de ces détails, on voit qu'il y a dans ce mode de réaction des vertiges aux diverses impressions sensorielles, un point de départ et une classification à développer ultérieurement, des divers vertiges.

20. Il y a en effet de nombreuses *variétés de vertiges*; leur étude et leur classement sont très importants pour le médecin. Nous ne devons parler ici que des variétés dont la caractéristique et le classement reposent sur les données physiologiques que nous avons exposées. Ce sont les variétés établies d'après leur *cause*, d'après le *siège de la lésion initiale.*

Une remarque préliminaire est nécessaire. Étant donné le mécanisme de production du vertige que nous avons exposé, on prévoit qu'un trouble périphérique (sensoriel) ne pourra produire le vertige que s'il y a aussi, dans une certaine limite, un trouble polygonal; en d'autres termes, une lésion périphérique ne suffit pas pour produire le vertige, c'est par abus de langage qu'on parle de vertige d'origine périphérique. Au contraire le trouble polygonal peut suffire à développer le vertige, parce qu'à lui seul il peut entraîner à la fois le trouble de l'orientation et le trouble de l'équilibre nécessaires pour produire le vertige.

Étant établi ainsi que le trouble polygonal est indispensable et existe dans tous les cas de vertige, on peut conserver le terme *ver-*

1. Voir mes leçons sur le *vertige des ataxiques* (signe de Romberg) recueillies (1893) et publiées par le D[r] Sacaze, *Leçons de clin. médicale*, t. II, 1896, p. 312.

tige périphérique pour celui dans lequel il y a à la fois trouble périphérique et trouble polygonal, en réservant le nom de *vertige central* à celui dans lequel le trouble polygonal est seul sans lésion périphérique concomitante.

Cela étant admis, il faut distinguer les *vertiges physiologiques* et les *vertiges pathologiques*.

A. Il y a des personnes qui, sans être malades, sont très sujettes aux vertiges : l'escarpolette, la valse, la vue du haut d'un clocher ou même d'un balcon leur donnent le vertige.

Ces sujets ont évidemment un polygone faible, à déclenchement facile; c'est là le siège de leur prédisposition; et alors des impressions d'orientation, légèrement anormales, mais peu intenses, suffisent à entraîner l'insuffisance de ce polygone.

Le vertige qui est un des éléments du mal de mer dérive d'une cause analogue; mais ici la cause périphérique est plus intense et joue un plus grand rôle; c'est par l'appareil visuel et par l'appareil kinesthésique, général et labyrinthique, que cette excitation va de la périphérie au polygone. C'est pour cela que ce vertige est soulagé, et surtout prévenu, dans bien des cas, par l'occlusion des yeux et l'immobilité dans le décubitus dorsal.

B. Dans les vertiges pathologiques nous retrouvons plus nette la division en vertiges d'origine centrale et vertiges d'origine périphérique.

Dans la première catégorie, nous placerons les vertiges par lésion du cervelet, par lésion de l'appareil labyrinthique central et par lésion du bulbe : le noyau rouge, les noyaux de Deiters et de Bechterew, les noyaux des oculomoteurs, le pont, le cervelet... appartiennent aussi au mésencéphale et au rhombencéphale [1].

Il y a, en clinique, un grand nombre de faits analogues à celui que j'ai publié [2] et dans lequel un foyer siégeant à la partie antérieure du lobe moyen du cervelet avait entraîné des vertiges, et même un état vertigineux, épouvantables : « Dès que le malade se soulève, ou est soulevé, il pousse des cris, tout tourne autour de lui, tout lui manque; il est pris de terreur et hurle. »

Le vertige labyrinthique, qui fait la base de la maladie de Menière, est tellement fréquent qu'aujourd'hui certains otologistes de grande valeur pensent à la constance de l'intermédiaire labyrinthique dans

1. Pour la signification de ces termes, voir le tableau I (p. 10) de notre *Anatomie clinique des centres nerveux*.

2. *Localisations dans les maladies cérébrales*, 3[e] édit., 1881, p. 314 et 320.

tous les cas de vertige (Bonnier). Cette assertion ne me paraît pas plus démontrée avec ce degré de généralisation que celle de Mendel voulant que, dans tout vertige, il y ait un trouble oculomoteur. Ce vertige labyrinthique peut servir de transition entre les deux catégories de vertige; car il peut être central ou périphérique.

Dans cette deuxième catégorie des vertiges périphériques, au vertige labyrinthique il faut joindre les vertiges optiques et oculomoteur, olfactif, gastrique, laryngé... Les excitations provocatrices du vertige peuvent venir de tous les sens et des muqueuses. Seulement il est bien entendu que ces vertiges ne se produiront que quand les excitations atteindront un polygone faible et disposé d'autre part.

Et suivant le degré de fragilité du polygone l'excitation provocatrice devra être plus ou moins forte. Ainsi un polygone peu disposé suffira pour qu'une paralysie oculaire brusque, une diplopie... produisent du vertige. Il faudra au contraire un polygone fortement disposé pour que le vertige se développe à la vue d'un ruisseau, d'une grille, d'un nuage, de certains dessins, ou par l'odeur de certaines substances...

Il y a aussi un vertige d'origine cérébrale. A dessein je ne l'ai pas classé parmi les vertiges d'origine centrale; quoique cela paraisse paradoxal, il se rapproche plutôt des vertiges d'origine périphérique.

Le vrai centre générateur du vertige c'est le polygone. L'écorce cérébrale O ne produira donc le vertige qu'en provoquant le polygone, à la façon d'une excitation périphérique. C'est dire que, comme les excitations périphériques, l'excitation cérébrale ne produira le vertige que si le polygone y est d'autre part prédisposé.

A ce vertige cérébral nous rapportons le vertige des épileptiques, des hystériques, des neurasthéniques, des paralytiques généraux, des psychiques... et aussi le vertige par suggestion ou par autosuggestion. Le sujet qui peut, en y pensant fortement, se donner un vertige avec nausées, a évidemment un polygone disposé à se déclencher facilement.

21. Pour compléter et terminer cette histoire physiopathologique du vertige, il faut dire quelques mots des autres symptômes qu'entraînent les troubles de l'appareil de l'orientation et de l'équilibre.

L'étude d'un phénomène pathologique quelconque est toujours fortement éclairée par la connaissance de la *famille symptomatique* à laquelle ce signe appartient. Pierre Bonnier dit que le vertige « constitue à lui seul presque toute la pathologie » du sens de l'espace. On ne peut pas en dire autant de l'appareil de l'orientation et

de l'équilibre. Le vertige est certainement un des symtpômes les plus importants des altérations de cet appareil. Mais il y en a d'autres et d'une haute valeur clinique.

Nous diviserons ces symptômes en deux grands groupes : les symptômes subjectifs et les symptômes objectifs[1].

22. Les *symptomes subjectifs* sont constitués par des troubles dans les sensations d'orientation et d'équilibre.

Ces sensations peuvent être troublées de trois grandes manières : par diminution (anesthésie ou hypesthésie), par exagération (hyperesthésie ou hyperalgésie), par perversion (paresthésie).

D'où trois groupes de symptômes subjectifs.

A. *Anesthésies et hypesthésies de l'orientation et de l'équilibre.* — Quand le sujet a perdu complètement les sensations génératrices de l'orientation pour un ou plusieurs de ses membres, il n'a plus conscience de la position, de l'attitude de ses membres et de leurs segments : il perd ses membres, quand il a les yeux fermés.

Dans certains cas aussi, faute de sensations d'orientation, le sujet ne peut plus agir et se mouvoir quand il a les yeux fermés : il interrompt le mouvement commencé, quand il ne voit plus ses membres. A ce groupe appartiennent certaines paralysies qui ne se produisent que dans l'obscurité et semblent produites par elle.

D'autres fois au contraire, au moment de l'occlusion des yeux, le cerveau interrompt bien son action, étant désorienté; mais l'automatisme continue à fonctionner et le sujet continue indéfiniment, sans s'en douter, le mouvement, commencé avant de fermer les yeux.

Dans ce dernier cas, le trouble générateur semble être plus haut placé que dans le premier : il paraît être au-dessus du polygone, entre le polygone et O puisqu'il laisse l'activité polygonale s'exercer librement (follement même, puisqu'il n'y a plus de contrôle et d'inhibition cérébrale). Dans le premier cas au contraire, l'obstacle est au polygone, ou au-dessous, puisque l'activité polygonale elle-même est suspendue par l'occlusion des yeux.

Cette perte des sensations d'orientation entraîne aussi chez certains sujets des attitudes cataleptiformes : quand ils ont les yeux fermés, si on place leurs membres dans une position quelconque, ils la conservent très longtemps. C'est la *plasticité cataleptique*, déjà étudiée par Lasègue, et ensuite par Charcot et surtout par Féré et Binet.

1. Voir le tableau qui termine et résume cet exposé.

Dans ces cas, il y a non seulement anesthésie générale et kinétique; mais le plus souvent l'anesthésie porte aussi sur la sensation de fatigue elle-même : la diminution de la fatigue est encore un symptôme important de ce groupe.

Nous verrons plus loin, à propos de l'incoordination, le rôle que l'hypokinesthésie joue dans la production de certaines ataxies (tabétiques) et moins dans certaines autres (cérébelleuses).

Si l'anesthésie d'orientation est incomplète, il faut soumettre le sujet à un certain nombre d'expériences pour s'en rendre compte : on interroge expérimentalement son sens de position des membres, des attitudes segmentaires ou générales, son appréciation de la forme des objets [1], les sensations de poids, de résistance, d'allégement [2], qui correspondent aussi à des sensations locales génératrices de l'orientation. L'analyse des sens (tactile, usuel, auditif) donne aussi des renseignements précieux.

Pour se rendre compte de la sensation d'orientation on peut employer divers procédés qui n'ont pas la même signification, on peut demander au sujet de décrire l'attitude qu'a son corps ou tel de ses membres, ou bien on peut lui demander d'imiter avec le membre sain la position du membre malade ou faire toucher avec la main saine un point donné du côté malade.

Si ce dernier mode d'investigation est négatif, le trouble est polygonal ou sous-polygonal, puisque les sensations d'orientation ne permettent plus les mouvements automatiques. Si au contraire les réponses automatiques restent possibles et si les réponses volontaires et conscientes sont impossibles, c'est que l'altération est sus-polygonale (entre O et le polygone).

D'autres signes permettent aussi quelquefois de préciser la hauteur de l'altération génératrice dans un trouble d'orientation. Ainsi, avec les auteurs déja cités (Claparède, Klavdia Markova) il faut bien distinguer l'astéréognosie et l'asymbolie tactile : dans le premier cas, le sujet ne perçoit pas la forme des objets; dans le second, il n'interprète pas les sensations et ne reconnaît pas les objets dont il perçoit les dimensions. Dans ces derniers cas, qui

1. Sur la stéréoagnosie et les faits publiés de ce trouble symptomatique, voir Claparède, travail cité de l'*Année psycholog.*, 1899, t. V, p. 64. Voir aussi un travail de Sailer (1899) anal. dans la *Revue neurolog.*, 1900, p. 500, et la thèse citée de M[lle] Klavdia Markova, Genève, 1900.

2. Voir ma communication au Congrès de médecine de Paris (1900, section de neurologie) : *Étude clinique de la fonction kinesthésique (sens musculaire); mesure de la sensation d'innervation motrice dans un membre immobile tendu; seuil des poids perçus sans pression cutanée et sans mouvements (actifs ou passifs) du membre; kinesthésiomètre indiquant la sensation minimale d'allégement.*

coïncident en général avec de la cécité psychique, la lésion est plus haut (polygonale ou suspolygonale) que dans le premier cas (voies afférentes ou polygone).

Le tableau suivant résume les diverses sensations (simples), génératrices de l'orientation, que l'on doit étudier chez chaque sujet.

		Le membre exploré restant immobile.	Le membre étant déplacé pendant l'exploration.
Sensations perçues	Les muscles étant dans le relâchement.	Notion de position.	Sensation des mouvements passifs.
	Les muscles étant en activité (contraction ou tension).	Sensations de résistance et de poids.	Sensation des mouvements actifs.

Ces divers troubles ont été constatés avec des lésions de diverses parties de l'appareil d'orientation.

Les trois régions qui paraissent, plus que les autres, manifester souvent leur altération de cette manière, sont les cordons postérieurs de la moelle (tabes ou ataxie locomotrice progressive), la région capsulothalamique (hémianesthésie sensitivosensorielle par lésion de la partie postérieure de la capsule interne[1]) et l'écorce cérébrale de la zone périrolandique (centres corticaux de la sensibilité générale et de la kinesthésie).

B. Les *symptômes par exagération* des sensations d'orientation et d'équilibre sont bien moins importants que les précédents. A vrai dire, il n'y a même pas de sensation exagérée d'orientation ou d'équilibre; il y a seulement des troubles dans l'orientation et l'équilibre produits par l'hyperesthésie et l'hyperalgésie des sens pourvoyeurs habituels de l'orientation (sensibilité générale et kinesthésie).

C'est ce qui arrive notamment dans les crampes (contraction musculaire douloureuse) et dans cet état, décrit par Möbius sous le nom d'*akinesia algera*, dans lequel les mouvements sont rendus impossibles par les douleurs que provoquent les contractions musculaires.

1. Raymond vient de communiquer au Congrès de Paris un cas d'hypesthésie gauche avec perte du sens musculaire et articulaire, de la perception stéréognostique, de la notion des positions, de la faculté de localiser les sensations; mouvements incessants athétosiformes et une certaine ataxie des mouvements intentionnels, démarche incertaine et par moments titubante. L'appareil de l'orientation et de l'équilibre était donc atteint. — La lésion occupait la moitié droite de la protubérance, au voisinage des tubercules quadrijumeaux postérieurs.

Il faut aussi faire figurer dans le même groupe l'augmentation et la facilité de développement de la sensation de fatigue, observé dans certains cas de *tabes* au début.

C. Le vertige constitue certainement le symptôme le plus important des *troubles paresthésiques* (*par perversion*) des sensations d'orientation et d'équilibre. Nous n'avons pas à y revenir.

Seulement nous avons vu que, dans le vertige, il y a la double sensation de désorientation et de déséquilibre ; et on conçoit qu'il puisse y avoir des symptômes paresthésiques plus simples, dans lesquels les sensations d'orientation sont faussées, perverties, sans qu'il en résulte une sensation de perte d'équilibre.

Ce dernier symptôme se produira quand il y a trouble périphérique dans les appareils générateurs des sensations d'orientation, mais quand il y a en même temps un polygone assez résistant pour continuer à être suffisant malgré les fausses indications de l'appareil centripète. Les sujets atteints d'anesthésie cutanée plus ou moins profonde ont ainsi des sensations fausses d'orientation : ils croient marcher sur du caoutchouc ou même en l'air. Après avoir été un certain temps en chemin de fer ou sur un bateau, on peut avoir l'illusion de la continuation du mouvement, alors qu'on est au repos et sans que cela donne du vertige vrai. Les amputés peuvent aussi avoir dans leur membre fantôme des illusions d'orientation que Pitres et Abbatucci ont bien étudiées dans ces derniers temps et qui rentrent dans la même catégorie de phénomènes.

23. Les *symptômes objectifs* sont constitués par des troubles dans l'équilibre.

L'équilibre peut être troublé par akinésie (symptômes paralytiques), par hyperkinésie (symptômes d'excitation, d'entraînement, impulsion) et par parakinésie (mouvements anormaux surajoutés plus ou moins irréguliers).

D'où trois groupes de symptômes objectifs.

A. Le premier groupe n'est guère constitué que par ce que l'on a appelé l'astasie-abasie paralytique. Blocq, alors interne de Charcot (1888), a donné ce nom d'astasie-abasie à un syndrome caractérisé par « l'impossibilité de la station verticale et de la marche normale », contrastant « avec l'intégrité de la sensibilité, de la force musculaire et de la coordination des autres mouvements des membres inférieurs. »

J'ai montré[1] que ce syndrome répond à des états divers et qu'il

1. Voir mes leçons sur *un Cas d'hystérie mâle, avec astasie-abasie* recueillies (1889) et publiées par Bourguet in *Leçons de clinique médicale*, 1891, t. I, p. 131.

importe, chez chaque sujet, de déterminer la nature du trouble qui entraîne l'astasie-abasie. J'en ai établi trois types : dans le premier, ce trouble est caractérisé par de la faiblesse, dans le deuxième par de l'incoordination, dans le troisième par des mouvements cadencés.

Le premier de ces trois types, astasie-abasie paralytique, constitue le groupe symptomatique que nous étudions. Cliniquement on n'a guère observé ce symptôme que dans l'hystérie ou dans la névrose posthémiplégique[1]. Mais expérimentalement Luciani[2] a constaté, chez le singe, après des lésions du cervelet, une première phase qu'il qualifie d'astasie.

On a beaucoup discuté et on discute encore beaucoup pour savoir si dans les lésions destructives du cervelet il y a ou non diminution de la force musculaire. La plupart des expérimentateurs, avec Laborde et Ferrier, et les cliniciens, avec Vulpian et Londe, concluent qu'il n'y a pas de faiblesse musculalre proprement dite : il n'y a pas de paralysie motrice.

Mais les expériences de Luciani et ses conclusions sur l'asthénie, l'atonie et l'astasie consécutives aux destructions cérébelleuses prouvent que s'il n'y a pas paralysie de la motricité volontaire (dynamomètre), il y a trouble de l'équilibre par déficit ou par akinésie : c'est le groupe de symptômes que nous étudions dans ce paragraphe.

B. Dans le second groupe, l'équilibre est troublé *par excitation* (*hyperkinésie*).

Depuis longtemps l'expérimentation physiologique a montré des mouvements d'entraînement, de rotation, de roulement... chez les animaux dont on a détruit une partie de l'appareil de l'équilibration.

Pour le cervelet, Flourens, Ferrier ont montré, après la lésion du lobe moyen, la tendance de l'animal à tomber en avant ou en arrière; et, après la lésion d'un lobe latéral, des mouvements de roulement[3].

Magendie, Flourens ont montré, après la lésion des pédoncules cérébelleux (spécialement du moyen), les animaux tournant autour de leur axe avec une force irrésistible, se roulant dans la paille où ils étaient placés et s'y enveloppant comme une bouteille prête à être expédiée. L'altération ou la destruction des canaux demi-circulaires

1. Voir *Basophobie ou abasie phobique chez un hémipleg. : hémineurasthénie posthémipleg.* (*Leçons de clinique méd.*, t. II, 1896, p. 591).
2. Luciani, cit. Londe, *loc. cit.*, p. 128.
3. On trouvera une bonne description des mouvements observés après la destruction du cervelet, dans la thèse citée de Thomas, p. 306.

donne des résultats analogues, depuis Flourens (1828), qui a opéré sur des pigeons, jusqu'à Thomas, qui a vu chez le chien des rotations en cercle après la section unilatérale de la racine labyrinthique, en passant par Laborde, Vulpian, Cyon, Brown-Sequard, Bechterew, etc.

Chez l'homme, la clinique signale rarement de grands mouvements d'entraînement complet. Cependant Pierret [1] a signalé (1877) dans un cas de lésion du nerf auditif des phénomènes analogues à ceux qu'ont vus les physiologistes. Curschmann [2] a observé une malade qui tournait toujours sur le côté quand on la couchait sur le dos et sur laquelle l'autopsie révéla une lésion unilatérale (droite) des pédoncules cérébelleux antérieur et postérieur.

Thomas cite aussi un cas de Meschede [3], dans lequel « le malade était fréquemment animé d'un mouvement de rotation autour de l'axe longitudinal de gauche à droite ; à l'autopsie, on trouva une atrophie extrême du corps rhomboïde [4] droit. »

L'entraînement, toujours du même côté, et souvent la chute sont observés, en clinique journalière, dans les lésions labyrinthiques.

Le nystagmus et surtout la déviation conjuguée de la tête et des yeux peuvent aussi dans un certain nombre de cas être considérés comme des phénomènes d'entraînement partiel.

Dès sa remarquable thèse de 1868 (faite chez Vulpian), Prévost s'est attaché à démontrer que « les déviations conjuguées des yeux appartiennent au même ordre de phénomènes que les mouvements de manège ou de rotation consécutifs à certaines lésions encéphaliques ». Tout récemment le même auteur disait encore [5] : « C'est une opinion qui m'avait été suggérée par mon maître le professeur Vulpian et que tous les faits que j'ai observés depuis lors n'ont pu que confirmer ». Et il a montré que cette déviation conjuguée est produite non seulement par des lésions cérébelleuses ou pédonculaires, mais aussi par des lésions du labyrinthe ou du nerf labyrinthique [6].

Je crois en effet que telle est la nature de la déviation conjuguée *dans certains cas*, dans les cas où il y a déviation *active*. Dans d'au-

1. Pierret, *Revue de médecine*, 1877, cit. Weill, *loc. cit.*, p. 12.
2. Curschmann, *Revue des sciences méd.*, t. III, p. 116.
3. Meschede, cit. Thomas, *loc. cit.*, p. 163.
4. Olive cérébelleuse ou noyau dentelé du cervelet.
5. Prévost, *De la déviation conjuguée des yeux et de la rotation de la tête en cas de lésions unilatérales de l'encéphale*, volume jubilaire publié par la Société de Biologie, pour le cinquantenaire de sa fondation.
6. Voir notamment le travail de M[lle] Schepiloff, *Arch. des sciences phys. et nat. de Genève*, 1894, et *Mém. de la Soc. de phys. et d'hist. natur. de Genève*, 1896 et 1897 (cit. Prevost, *loc. cit.*, p. 12 du tirage à part).

tres cas, la simple paralysie de l'hémioculomoteur peut entraîner la déviation conjuguée par action, non-contrebalancée, du symétrique.

Prevost reconnaît du reste implicitement la chose quand il dit dans sa première conclusion [1] : « J'ai pu confirmer expérimentalement l'opinion émise par Landouzy et par Grasset, et montre, qu'une déviation conjuguée des yeux avec rotation de la tête produite par une lésion des hémisphères, ou de la région cérébelleuse, se transforme en une déviation en sens inverse quand, au moyen d'une excitation électrique, on transforme une influence paralysante en une excitation des mêmes parties ». Donc, la déviation conjuguée n'est pas toujours un phénomène d'entraînement actif.

Il n'en reste pas moins acquis que, conformément à la constante opinion de Prevost, la déviation conjuguée peut figurer dans le groupe de symptômes que nous étudions. Plus nettement encore appartiennent au même groupe les impulsions (propulsion, rétropulsion, latéropulsion) que présentent les sujets atteints de paralysie agitante (maladie de Parkinson). Ces cas ne nous servent pas pour la localisation du siège de la lésion pathogène. Enfin l'équilibre du corps, soit au repos, soit dans les mouvements et la marche, peut encore être troublé soit par des rigidités ou des contractures (astasie-abasie tonique, maladie de Thomsen), soit par des spasmes ou des tics (maladie de Gilles de la Tourette). Mais ceci appartient déjà, autant qu'aux troubles hyperkénétiques, aux troubles parakinétiques, qui vont faire l'objet du prochain paragraphe.

C. La *parakinésie* de l'équilibre est la déséquilibration même soit au repos, soit dans les mouvements; c'est l'incoordination, l'ataxie, la titubation, la démarche ébrieuse... Pour analyser et classer ces troubles, il faut voir que l'équilibre est alors compromis, suivant les cas, ou par des contractions plus ou moins irrégulières ou par des tremblements. A cette première division s'ajoute une subdivision quand on remarque que, par chacune de ces circonstances, l'équilibre peut être troublé soit dans la marche et les mouvements du sujet, soit au repos.

De là quatre espèces différentes de symptômes (voir le tableau ci-après).

α. Quand l'équilibre est troublé par des contractions irrégulières dans la marche et dans les mouvements du sujet, il y a *ataxie* ou *incoordination* [2].

1. Prevost, *loc. cit.*, p. 20.

2. Ces mots *ataxie* et *incoordination* doivent être conservés comme usuels, sans qu'on leur attache une idée quelconque de théorie pathogénique. C'est avec

C'est le symptôme bien connu du tabes (ataxie locomotrice progressive) et de certaines lésions cérébelleuses (ataxie cérébelleuse).

De l'ataxie du tabes nous rapprocherons celle de la maladie de Friedreich (ataxie héréditaire) et dans l'ataxie cérébelleuse nous comprenons l'hérédoataxie cérébelleuse ou maladie de Marie, qui répond à l'atrophie du cervelet. Dans ce même groupe des parakinésies d'origine cérébelleuse il faut placer aussi l'asynergie cérébelleuse sur laquelle Babinski vient d'attirer l'attention [1].

L'expérimentation physiologique a étudié ce phénomène.

Laborde avait déjà vu, après la lésion du pédoncule cérébelleux inférieur, la déséquilibration totale du corps de l'animal, comparable à celle de l'ivresse.

Luciani [2] a observé, chez le singe, après des lésions du cervelet : l'astasie (dont nous avons déjà parlé), une titubation, avec oscillation de la tête à chaque tentative de l'animal pour la relever.

Ferrier a vu l'hémiataxie directe se développer après l'extirpation d'un des lobes latéraux du cervelet.

Ewald, Thomas, ont montré, après la section bilatérale des racines labyrinthiques, un chancellement analogue à celui de l'ivresse avec oscillations de la tête ; l'animal ne peut plus descendre l'escalier [3] et, si on l'y oblige, il roule comme une boule.

Golez et Ewad, chez le pigeon (lésion des canaux demi-circulaires), Thomas, chez le chien (section bilatérale de la VIIIe paire), ont vu que l'animal, placé sur une planche mobile, ne savait plus faire les mouvements nécessaires pour maintenir son équilibre, quand on imprimait des déplacements à cette planche.

Lussana, Luciani, ont noté que, dans les expériences sur le cervelet, l'occlusion des yeux n'entraîne aucune aggravation dans les phénomènes.

De même les cliniciens ont remarqué (et le fait a son importance physiologique et séméiologique) que l'ataxie tabétique diffère de l'ataxie cérébelleuse par ce caractère : dans le premier cas, le trouble augmente et s'aggrave par l'occlusion des yeux (signe de Romberg) ; ce qui n'arrive pas dans le second.

Cela me paraît prouver que dans le premier cas l'altération géné-

ces réserves qu'on peut désigner la titubation cérébelleuse par le mot d'incoordination, malgré les critiques formulées par Luciani contre cette expression. — Voir les articles Ataxie et Coordination de Thomas in *Dictionn. de Physiol.* de Charles Richet, 1895 et 1899.

1. Babinski, *De l'asynergie cérébelleuse* (*Revue neurol.*, 1899, p. 806).

2. Luciani, cit. Londe, *loc. cit.*, p. 128.

3. Les cliniciens rapprocheront ce fait du « signe de l'escalier » des tabétiques : difficulté à descendre.

ratrice du trouble siège plutôt dans l'appareil de l'orientation [1], tandis que dans le second cas elle siège plutôt dans l'appareil de l'équilibre. Voici pourquoi.

Dans la lésion des cordons postérieurs de la moelle (tabes), le trouble initial porte sur les sensations de sensibilité générale et de kinesthésie. L'orientation en est troublée et le sujet a de l'incoordination. Mais comme il y a d'autres voies centripètes d'orientation restées intactes, il « se sert de ses yeux comme de béquilles » et corrige partiellement ainsi sa désorientation. Donc, quand il ferme les yeux, cet appui, cette suppléance, lui font défaut, et l'incoordination s'aggrave.

Si au contraire l'altération initiale porte directement sur l'appareil de l'équilibre (centres polygonaux DEF ou voies efférentes), tout l'appareil centripète fonctionne comme à l'état normal, les yeux n'influent pas plus sur l'orientation qu'à l'état physiologique, et par suite l'occlusion des yeux n'aggravera pas plus l'incoordination qu'elle ne trouble l'équilibre chez le sujet sain.

Ce qui confirme cette interprétation c'est que, en fait, une des caractéristiques du syndrome cérébelleux est le contraste entre l'incoordination motrice et la persistance de la kinesthésie (notion de position des membres).

Si on accepte cette manière de voir on arrive à classer le cervelet plutôt dans les centres d'équilibre que dans les centres d'orientation.

A côté de ces deux symptômes, ataxie avec signe de Romberg des tabétiques, incoordination avec démarche ébrieuse des cérébelleux, il faut placer encore certains cas de mouvements posthémiplégiques à forme ataxique.

J'en ai publié un premier exemple en 1880 [2]. Clarapède vient de consacrer un important travail à l'étude de ces faits [3]. Nous parlerons dans le paragraphe suivant (β) du siège des lésions dans ces cas de mouvements posthémiplégiques.

β. Les contractions anormales et irrégulières peuvent troubler l'équilibre au *repos* au lieu de le troubler pendant les mouvements. Ce qui prouve (soit dit en passant) que, si l'appareil d'orientation est commun, l'appareil d'équilibre est différent pour le tonus (repos) et pour les contractions musculaires (mouvements).

1. Avec retentissement ultérieur sur les centres polygonaux. Voir plus haut p. 242.
2. *D'une variété non décrite de phénomène posthémiplégique* (*forme hémiataxique*) (*Progrès médical*, 13 nov. 1880).
3. Claparède, thèse déjà citée de Genève, 1897.

Tels sont les mouvements anormaux que certains tabétiques présentent au repos, que j'ai appelés ataxie du tonus[1] et qui avaient été tout d'abord signalés et décrits par Rosenbach (1876).

Dans le même groupe on peut placer les chorées[2] (chorée de Sydenham qui est une maladie et chorées symptomatiques ou mouvements choréiformes). Dans les cas intenses l'équilibre est troublé à la fois dans les mouvements et au repos ; mais dans les cas plus légers il est seulement troublé au repos.

La chorée de Sydenham, étant une névrose, ne nous éclaire pas sur le siège des altérations. Les chorées symptomatiques sont plus instructives à ce point de vue.

Depuis Weir Mitchell, Charcot et Raymond on connaît bien l'hémichorée des hémiplégiques (pré ou post-hémiplégique). Les premières autopsies ont montré des lésions dans le noyau lenticulaire du corps strié et dans la capsule interne, et les classiques ont admis, avec Pick et Kahler, que, pour produire ces mouvements, la lésion doit irriter le faisceau pyramidal.

Touche[3] a récemment repris toute la question dans un important mémoire, et il se rallie plutôt à la théorie de Bonhœfer[4] et Muratow qui placent les lésions de ces cas sur le trajet du faisceau coordinateur qui unit l'écorce cérébelleuse et l'écorce périrolandique, en « empruntant la voie du pédoncule cérébelleux supérieur, du noyau rouge, de la couche optique, du genou de la capsule interne, du segment antérieur de celle-ci, de la partie antérieure du noyau lenticulaire et probablement aussi de la partie du noyau caudé avoisinant le segment antérieur de la capsule interne ».

C'est le grand appareil nerveux figuré sur notre premier schéma (fig. 1, p. 242) : cervelet, pédoncule cérébelleux supérieur, noyau rouge, thalamus, écorce cérébrale.

Tout cela justifie donc bien la place que nous donnons à ces chorées dans les symptômes du grand appareil de l'équilibration.

γ. Les mouvements anormaux qui troublent l'équilibre, au lieu d'être des contractions irrégulières, peuvent être des *tremblements*,

1. Je comprends l'athétose dans les chorées : c'est une variété lente de chorée des extrémités.

2. Voir mes leçons sur *les mouvements involontaires au repos chez les tabétiques : ataxie du tonus*, recueillies (1892) et publiées par le Dr Sacaze, *Leçons de clin. médicale*, t. II, 1896, p. 271.

3. Touche, *Contribution à l'étude clinique et anatomopathol. de l'hémichorée organique* (*Arch. génér. de médecine*, 1900, t. III, p. 288).

4. Les idées de Bonhœfer sur la chorée cérébelleuse sont exposées dans deux mémoires du *Monatschrift f. Psych. u. Neurol.*, 1897 et 1898 (anal. dans la *Revue neurol.*, 1897, p. 18, et 1899, p. 336).

c'est-à-dire des oscillations plus régulières de part et d'autre de leur axe.

Ces tremblements peuvent d'abord troubler l'équilibre *dans la marche et dans les mouvements* du sujet. C'est le tremblement intentionnel, celui qui, n'existant pas au repos, naît par le début de l'acte musculaire et s'accroît, comme amplitude, par la continuité ou la répétition de l'acte.

C'est le phénomène décrit par Charcot comme symptôme caractéristique de la sclérose en plaques.

Ce tremblement intentionnel a été également décrit comme forme de mouvement posthémiplégique (Ricoux[1]) : c'est le tremblement hémiplégique à forme de sclérose en plaques.

Expérimentalement[2], Luciani a constaté, dans les bras d'un singe opéré du cervelet, un véritable tremblement intentionnel, que Ferrier avait d'ailleurs déjà signalé et qu'il avait comparé au tremblement de la sclérose en plaques.

c. Enfin les tremblements peuvent se manifester et troubler l'équilibre au repos; c'est le tremblement affectant le tonus ou la force de situation fixe de Barthez. C'est le type du tremblement de la paralysie agitante (Charcot). On l'a également décrit comme forme de mouvement posthémiplégique[3].

Expérimentalement, l'astasie de Luciani est comparée par cet auteur au tremblement de la paralysie agitante.

Le tableau ci-contre résume tout l'ensemble des symptômes que nous venons de parcourir.

24. Un mot en finissant pour montrer quelques *applications thérapeutiques* possibles pour le *traitement physiologique* de certains symptômes de l'appareil de l'orientation et de l'équilibre.

Les physiologistes nous ont montré (voir plus haut) la possibilité de la suppléance des divers organes de l'orientation, les uns par les autres. Ce que la nature réalise chez l'animal après les destructions expérimentales, le médecin peut chercher à le réaliser après les destructions pathologiques. C'est ce que Frenkel (1890) a obtenu chez un certain nombre de malades par son mode de traitement de l'ataxie locomotrice.

Le tabes étant produit par la lésion scléreuse des cordons postérieurs de la moelle, l'ataxie peut disparaître malgré la persistance

1. Ricoux, thèse de Nancy, 1882 (sous l'inspiration de Demange).
2. Luciani, cit. Londe, *loc. cit.*, p. 129.
3. Deuxième édit. de notre *Traité prat. des mal. du syst. nerveux*, 1881, p. 203 et art. PARALYSIE, in *Dict. encyclop. des sc. médic.*, 1884, p. 569.

Troubles de l'appareil d'orientation et d'équilibre. — Symptômes s'y rattachant. — Famille symptomatique du vertige.

I. Symptômes subjectifs	Les sensations d'orientation sont troublées par	diminution (anesthésie ou hypesthésie).	1. Diminution ou abolition des sensations génératrices de l'orientation : kinanesthésie ou hypokinesthésie (perte du sens de position, des attitudes, des sensations de poids, de résistance, d'allégement...) et ses conséquences : attitudes cataleptoformes, arrêt des mouvements par l'occlusion des yeux... Diminution de la sensation de fatigue. — Cordons postérieurs de la moelle; écorce cérébrale.		
		exagération (hyperesthésie ou hyperalgésie).	2. Augmentation de la sensation de fatigue; crampes; akinesia algera de Möbius.		
		perversion (paresthésie).	3. Paresthésie de l'orientation seule : désorientation. 4. Paresthésie de l'orientation et de l'équilibre : sensation illusoire de déplacement et sensation de déséquilibre : vertige.		
II. Symptômes objectifs	L'équilibre est troublé par	akinésie.	5. Astasie-abasie paralytique.		
		hyperkinésie.	6. Mouvements d'entraînement et de propulsion : lésions du cervelet et de ses pédoncules, de l'appareil labyrinthique... nystagmus, déviation conjuguée active de la tête et des yeux; paralysie agitante; tics; astasie-abasie convulsive et tonique.		
		parakinésie	Mouvements anormaux se manifestant	dans la marche et dans les mouvements du sujet	au repos du sujet.
			Contractions irrégulières	7. Ataxie et incoordination : tabes (avec signe de Romberg); lésions du cervelet (démarche ébrieuse); hémiataxie posthémiplégique; ataxie de Friedreich	8. Ataxie du tonus, chorées, hémichorée posthémiplégique, chorée cérébelleuse.
			Tremblements	9. Sclérose en plaques, mouvements posthémiplégiques.	10. Paralysie agitante, hémiparalysie agitante posthémiplégique.

de la lésion. Erb et Schultze ont observé un cas de ce genre avec autopsie ultérieure très démonstrative [1].

Donc ces cordons postérieurs peuvent être suppléés physiologiquement sans être restaurés anatomiquement, et cette suppléance équivaut à une guérison clinique : la seule que demande le malade. Que lui importe d'avoir des cordons postérieurs sains ou sclérosés pourvu qu'il marche comme tout le monde? Naturellement le tabétique cherche à remplacer ses impressions kinesthésiques par ses autres impressions sensorielles d'orientation et, avec son cerveau, il supplée à l'automatisme troublé, et il refait l'éducation de son polygone. C'est ce principe que Frenkel a adopté et développé dans son traitement de l'ataxie. Sous la direction assidue du médecin et par des exercices réguliers et bien calculés, le sujet tâche de suppléer son polygone par son cerveau. Et il y réussit, au moins dans certains cas, puisqu'il parvient à marcher automatiquement, c'est-à-dire que, comme l'enfant, après avoir marché pendant un certain temps avec son cerveau, il réussit enfin à marcher de nouveau avec ses centres inférieurs.

Ces faits prouvent que, par la suppléance, non seulement les centres et les conducteurs survivants peuvent remplacer ceux qui ont été détruits, mais qu'encore la fonction de ces survivants peut s'accroître dans de fortes proportions et que les conductions qui se faisaient normalement par des organes détruits peuvent arriver à se faire par des organes absolument étrangers à l'exercice normal et physiologique de cette fonction.

Donc, non seulement les centres de l'orientation et de l'équilibre (appareil labyrinthique, voies optiques, écorce cérébrale) peuvent se suppléer entre eux quand l'un d'eux est détruit ou altéré; mais encore on doit admettre que, du moins pour les conducteurs (cordons et faisceaux médullaires), les parties détruites peuvent arriver à être physiologiquement remplacées par d'autres parties normalement étrangères à l'appareil de l'orientation et de l'équilibre.

Il y a là un principe qui peut être généralisé et devenir la base d'un traitement physiologique de ce grand appareil. Ce que nous venons d'en dire prouve que les questions, même les plus abstraites et les plus théoriques en apparence, finissent en général par aboutir à quelque conclusion pratique quand on les creuse suffisamment. C'est une des justifications de l'étude qui précède.

Montpellier, 7 octobre 1900. D[r] GRASSET.

1. Voir notre Rapport au Congrès de médecine de Moscou (1897) sur le *traitement du tabes*. *Leçons de clinique médicale*, t. III, 1898, p. 567, et spécialement p. 580 et 634.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

J.-P. Durand (de Gros). — VARIÉTÉS PHILOSOPHIQUES. Deuxième édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 333 pages. Félix Alcan, Paris, 1900.

« Ceci, dit l'auteur en tête de sa préface, est une réédition sous un nouveau titre et avec certaines additions d'un volume intitulé *Antologie et Psychologie physiologique*, qui parut en 1871.

« Quel est l'objet de ce travail? — Creuser la question métaphysique afin de donner aux sciences particulières — principalement à la physiologie et à la médecine, à la psychologie et à la morale, et enfin et par dessus tout à la sociologie — leur indispensable fondement, un fondement sans lequel elles ne peuvent élever que des constructions provisoires et précaires, des châteaux de cartes. »

M. Durand (de Gros) nous prévient qu'il ne faut pas chercher dans son livre une exposition systématique déroulant régulièrement ses propositions du commencement à la fin en un enchaînement logique continu, mais une collection de petits traités distincts et indépendants qui tous envisagent plus ou moins le même sujet, mais chacun d'un point de vue à lui propre. Même il reconnaît que dans son ouvrage, l'exposé de ses doctrines se présente « non pas avec l'impersonnalité et l'impassibilité froide d'un traité classique, mais plutôt comme un assaut dirigé contre des adversaires de doctrine ». Et il ajoute : « je confesse humblement mon humeur combative, toutefois en faisant observer que je ne m'attaque qu'à l'erreur ou à ce qui m'apparaît tel. Ce qui peut encore me servir d'excuse, c'est que pour défendre les vérités présumées dont j'épouse la cause, ma plume, lourde et paresseuse ne retrouve un peu de vivacité et de vigueur, qu'en s'échauffant au feu de la polémique. » Il y a là un détail intéressant une manifestation, assez naturelle et assez fréquente d'ailleurs, de l'association par contraste et de son action dans l'invention, dans l'enchaînement des idées et la composition d'un ouvrage. Mais l'ensemble du livre perd peut-être quelque chose à l'emploi de cette méthode de polémique. Non que je critique le moins du monde M. Durand, comme il craint qu'on ne le fasse, de ce qu'il s'est « acharné à déboulonner la statue de plusieurs de nos gloires scientifiques et philosophiques ». Je regretterais plutôt de le voir discuter longuement les travaux de plusieurs auteurs restés ou devenus à peu près inconnus et qui ne paraissent généralement pas avoir mérité un sort plus favorable.

Je ne suis pas non plus bien convaincu par la défense que fait l'auteur de la forme morcelée de son livre. La critique qu'on lui adresserait à cet égard, dit-il, serait « aussi mal fondée, que si elle s'adressait à une galerie de tableaux pour manque d'unité d'ensemble ». Je le veux bien. Il n'y a pas de reproche à faire à M. Durand. Cependant il s'est privé d'un élément d'intérêt, d'une condition de beauté. Un livre un et bien enchainé dans toutes ses parties offre certainement un intérêt d'ensemble et une beauté harmonique qui résulte de son unité même et que ne saurait offrir, naturellement, un recueil. Comme d'autres livres de M. Durand nous ont montré que leur auteur était capable de leur donner à un haut degré ces caractères de supériorité il serait difficile de se défendre de quelques regrets. Cela dit, il faut bien reconnaitre qu'un recueil d'étude séparées offre aussi certains avantages spéciaux moins importants et surtout que M. Durand a bien fait de rééditer les siennes, car elles sont fort intéressantes.

On y trouve esquissée, et même plus ou moins développée sur certains points toute une philosophie et aussi une pyschologie générale abstraite.

M. Durand estime qu'il est tout à fait vain de vouloir renoncer à la métaphysique : « il en est de la métaphysique comme de la prose : le savant en fait sans le savoir et même malgré soi ; il ne lui est loisible de s'en abstenir, il n'a d'autre choix qu'entre la bonne et la mauvaise. Appliquez-vous donc à faire de la bonne et saine métaphysique scientifique ; c'est elle qui ordonne l'économie de toute science spéciale, qui définit son objet et son but, qui lui trace son programme, qui précise et affermit ses notions fondamentales; c'est elle, en un mot qui lui apporte la méthode, autrement dit l'ordre et la lumière, l'unité et la vie. » Et défendant la métaphysique contre le positivisme, l'auteur est amené à parler en faveur de l'ontologie. On reproche à la métaphysique dit-il, de prétendre étudier les êtres en général, l'être en soi, l'être pur, l'être considéré abstraction faite des formes spéciales propres aux différentes espèces d'êtres. « Et pourtant, dit M. Durand, j'en appelle au bon sens des hommes de science : s'il est naturel, s'il est logique de considérer les plantes en général — je prends cet exemple parmi tant d'autres —, de considérer la plante en soi, c'est-à-dire abstraction faite des caractères propres aux diverses espèces de plantes et de fonder sur cette considération abstraite une science que nous nommons la botanique organique ou générale ; et si pareillement il est légitime et utile de faire une autre science, appelée zoologie organique ou générale, de l'étude des animaux considérés en général, de l'étude de l'animalité prise en soi ; et enfin si, en troisième lieu, tous les savants sont d'accord — et les Positivistes en tête — pour réunir les animaux et les végétaux dans la conception d'une généralité supérieure qui les dégage de leurs caractères différentiels respectifs de végétalité et d'animalité, pour nous les offrir sous la forme commune et pure d'êtres vivants

et devenant l'objet d'une science nouvelle, la biologie, on le demande à ces savants : pourquoi serait-il irrationnel, antiscientifique, pourquoi, ainsi qu'on l'assure, serait-il absurde de pousser au delà cette série de généralisation croissante? Et de même que la biologie se superpose à la botanique et à la zoologie et les englobe, pourquoi, au-dessus de la science des *êtres vivants*, ne s'élèverait-il pas une science embrassant indistinctement les êtres vivants et les autres êtres, une science des *êtres en général*, une ontologie? » Et cela est très sensé, seulement cela n'est peut-être pas tout à fait assez précis. Que sera cette science de l'être en tant qu'être? Comment se distinguera-t-elle des sciences dont les lois s'appliquent à tous les objets connus : la chimie, la physique, les mathématiques, car je pense qu'elle ne se confondra pas avec elles, sans quoi nous retomberions à peu près dans le positivisme auquel on aurait seulement enlevé une contradiction que ses partisans n'ont pas su assez éviter. Les mathématiques, la physique et la chimie cependant « embrassent indistinctement les êtres vivants et les autres êtres ». D'autre part quelle relation existera entre la science de l'être et la théorie de la connaissance? Les qualités générales des êtres doivent-elles leur être attribuées ou expriment-elles la nature du sujet qui les connaît en un rapport entre deux termes inconnus? M. Durand ne me paraît pas s'être préoccupé de cette question. Et sans doute elle n'a pas toute l'importance que certains penseurs lui ont attribuée; on en a je pense, abusé quelque peu. Pourtant il ne serait pas inutile de l'examiner, au moins, ou de dire pourquoi l'on n'en fait rien.

Il n'en faut pas moins savoir gré à M. Durand d'avoir tenté cette réhabilitation de l'ontologie qu'il comprend de façon très positive. Maintenant il ne faut pas s'attendre à ce que l'on puisse toujours être d'accord sur les lois générales de l'être. Si les idées de M. Durand me paraissent souvent excellentes, il en est qui semblent discutables et ce sont souvent celles dont il paraît le plus assuré. Il reproche très vivement à Taine d'avoir considéré les lois comme des réalités. « Comment! s'écrie-t-il, les lois sont des choses réelles, les lois qui sont des *relations* entre les *abstraits* ou numéraux! Si les rapports entre abstraits sont des réalités, les abstraits, *a fortiori*, sont des réalités aussi, ce qui constitue une contradiction tellement frappante quelle ne peut échapper à personne. Mais non, M. Taine ne s'est pas relu; il n'est pas possible qu'il ait voulu ressusciter Duns Scot et saint Thomas et renchérir encore sur l'antinominalisme de ces maîtres, qui réalisèrent bien les universaux, à la vérité, mais qui, en les réalisant, cessaient du moins de les considérer comme de simples rapports, et ne s'oublièrent jamais, du moins je le présume, au point d'attribuer à *l'abstrait* la qualité contraire, celle de *concret*. » Peut-être y a-t-il quelques avantages à être très certain de sa vérité, mais, en philosophie, cela ne va pas sans quelque risque, on néglige ainsi de donner les preuves d'affirmations qui paraissent évidentes, et même on

ne se les donne pas à soi-même et l'on omet de faire un examen attentif qui pourrait en certains cas faire naître des doutes. Parfois on s'arrête trop aisément au sens apparent d'une proposition, aux associations que les habitudes de l'esprit ont rendu inévitables, mais qui ne sont pas toujours logiquement fondées. Il me semble bien que la réalité des rapports peut se défendre, et j'ai autrefois essayé de le prouver. On peut affirmer que si les rapports ne sont pas réels, rien ne peut être assuré de l'être tandis que la réciproque n'est point vraie. Il se pourrait parfaitement que les lois fussent plus objectivement réelles que les phénomènes connus par nous. De même M. Durand tranche bien vite une question controversée en parlant de « l'opinion absurde de la divisibilité limitée de l'étendue ». La question de l'impossibilité du nombre infini ne paraît pas l'avoir intéressé ou du moins n'a-t-il pas assez précisé le sens qu'il fallait donner à la divisibilité infinie de la matière.

Je discuterais volontiers encore, dans un domaine un peu différent, l'assertion relative à l' « unique vérité proprement expérimentale et digne de créance absolue » ; « j'accepte, dit M. Durand, malgré son exagération apparente, le principe posé par l'empirisme pur qu'on ne peut affirmer comme certains que le fait expérimental », mais ce qu'on présente trop souvent comme des faits observés, ce ne sont que des faits conjecturés. Il y a une part d'interprétation dans les constatations du savant et du philosophe. Ce qui est sûr, c'est seulement le fait subjectif : « j'ai telle et telle sensation, j'ai telle et telle idée, j'ai telle et telle émotion, voilà la seule connaissance qui soit immédiate et certaine. » C'est encore beaucoup dire. Pour affirmer qu'on a telle sensation ou tel sentiment, encore faut-il comparer cette sensation, ce sentiment avec d'autres, l'apprécier, le juger. C'est là une opération complexe et qui peut entraîner des erreurs. La preuve c'est qu'elle en entraîne : on se trompe parfois sur ses sensations et assez souvent sur ses sentiments. Il n'y a pas de connaissance « immédiate et certaine » de « vérité proprement expérimentale et digne de créance absolue. »

Si la métaphysique est au point de vue abstrait pour M. Durand de Gros une sorte de logique générale, sa conception plus concrète du monde est une sorte de monadisme, assez voisin de la doctrine de Leibniz. La matière se ramène, pour lui, à un assemblage, à une pluralité de forces simples, de forces inétendues. Les éléments constituants sont des forces simples, indestructibles, immortelles et la conception mathématique du principe de la matière se trouve de la sorte coïncider exactement et se confondre entièrement avec la conception de l'âme immatérielle. La matière se résout en atomes-esprits. M. Durand aboutit ainsi à ce qu'il appelle le panpsychisme : « c'est seulement de l'*Un*, c'est seulement d'une personne, c'est seulement *ab ideis et voluntate entis necessario existentis*, que peut naître toute impulsion première amenant un changement quelconque dans les choses établies au sein du temps et de l'espace. Mais cet *Un*, cet

être simple, cet *ens necessario existens* n'est pas seul, unique, singulier, individuellement parlant!... Non car il est en nombre infini, en nombre sans limite; il remplit tout de ses multiples; il est l'élément infinitésimal de la substance, l'atome absolu, la *monade*, suivant l'expression de Leibniz, le *centre de force*, comme s'exprimait à son tour Faraday, naguère encore; il est la *force simple* dont toute parcelle de matière est intégralement formée, d'après la philosophie de nos physiciens du jour. Et maintenant ce principe n'est autre que le νοῦς, le νοῦς αὐτοκρατὴς ἀρχὴ τῆς κινήσεως d'Anaxagore; de telle sorte que tout est Dieu, mais ce n'est plus l'illusoire matière qui est ce Dieu, c'est l'esprit, c'est l'âme, c'est le moi se répétant à l'infini et comprenant tout.

« C'est là le *panthéisme spiritualiste* ou PANPSYCHISME (πᾶν ψυχὴ) qui est le nôtre. » Et c'est en ces monades, en ces centres de force, en ces centres psychiques que résident « l'éternelle essence, l'universelle loi, la cause infinie ». Ils sont le principe absolu qui explique toute causalité première et toute causalité dernière. La force consciente est ainsi le premier principe et le moteur premier; tout ce qui se manifeste est une âme ou est formé d'âmes, et l'âme « est elle-même sa loi, et cette loi, adéquate à la raison, est une loi absolue et inviolable des choses, c'est la loi rationnelle, c'est la mathématique, c'est le logos... Toutes les âmes sont *essentiellement* égales; elles diffèrent seulement dans leurs manifestations actuelles : et cette différence extrinsèque tient toute entière au mode d'agrégation et à l'importance fonctionnelle des agglomérations organiques ou organismes dont elles sont, respectivement et pour le temps actuel, les centres directeurs. Les organismes distribués par ordres progressifs, d'après leur développement et leur importance, forment une hiérarchie qui s'étend à l'infini et dont toute âme est appelée à occuper successivement tous les degrés ». Il faut tenir compte à M. Durand de ce qu'il ajoute après un exposé des propositions qui résument sa doctrine : « j'ai trop de respect pour la dignité des sciences certaines que je m'honore de cultiver pour présenter ces propositions autrement qu'à titre d'hypothèse ». Et certes il y aurait bien des difficultés à soulever. A mon avis il vaudrait mieux se représenter les choses sous une forme plus abstraite et accorder moins d'importance à la conscience. Je ne vois pas bien non plus de raison péremptoire pour attribuer l'égalité à toutes les âmes. Le système de M. Durand n'en est pas moins vigoureux et intéressant. Il a le défaut de presque tous les systèmes philosophiques dont les auteurs ont trop procédé, généralement, en prenant pour principe absolu un des éléments concrets du monde.

La philosophie psychologique de l'auteur se rattache étroitement à certains égards à sa conception générale du monde. Les rapports de l'âme et du corps s'expliquent assez naturellement. Le corps vivant est un assemblage de ces forces pures, de ces centres dynamiques dont nous venons de parler, et il en est un assemblage synthétique,

L'âme n'est elle-même qu'une de ces forces constituantes; mais elle centralise l'organisation tout entière dont elle fait partie, « elle en est le lien général, la clef de voûte, le chef. Le corps agit sur l'âme et l'âme réagit sur le corps, et, comme les spiritualistes le croient, c'est bien entre l'immatériel et le matériel, entre l'inétendu et l'étendu, entre le simple et le multiple, entre l'impérissable et le périssable, que le conflit de la vie a lieu ; car d'un côté nous avons une force simple, un centre dynamique indivisible, de l'autre, nous avons une agrégation de centres dynamique une agrégation de forces simples, agrégation qui n'existe que par le rapprochement et la combinaison de ces éléments et qui se trouve anéantie, par leur séparation ». Mais les matérialistes n'en ont pas moins raison de soutenir que l'esprit n'est pas d'une autre essence que la matière, puisque « le conflit mutuel du corps et de l'âme n'est que le conflit d'une force simple avec un assemblage d'autres forces simples ses pareilles ».

Le polypsychisme se rattache encore aux mêmes conceptions. On sait que M. Durand de Gros soutient depuis bien longtemps la pluralité des centres pyschiques de l'homme... » l'organisme humain... n'est pas la résidence d'un moi unique régnant sur un désert; ce que nous appelons le *moi*, notre moi, notre âme, n'est que le chef — *primus inter pares* — de toute une hiérarchie d'individualités psychiques échelonnées depuis les ganglions encéphaliques et la moelle allongée, jusqu'à l'extrémité inférieure de l'arbre spinal. » On sait aussi que M. Durand explique par là les phénomènes d'inconscience, les faits de l'hypnotisme et beaucoup de phénomènes de la vie courante. Et M. Durand a été le précurseur trop longtemps méconnu de bien des doctrines contemporaines. A la vérité le « polypsychisme » a pris et devait prendre une forme assez différente de celle qu'il lui a donnée. Mais tel qu'il l'avait présenté il constituait une théorie des plus importantes et des plus précieuses et à laquelle on fut loin de rendre la justice qu'elle méritait.

Telles sont les principales idées que M. Durand expose et défend, ou, ce qui lui est assez naturel, avec lesquelles il attaque les idées des autres dans les essais qui composent le volume qui nous est offert aujourd'hui. Ces essais sont tous intéressants à des degrés divers, mais il n'en est pas qui soit inutile et qui ne témoigne de la force et de l'originalité de la pensée de l'auteur. Peut-être recommanderais-je comme particulièrement remarquable la lettre sur Dieu, les miracles et la science, qui termine le volume.

Ce compte-rendu était écrit et remis à la *Revue* quand j'ai eu le chagrin d'apprendre la mort de Durand de Gros. La philosophie a beaucoup perdu avec ce penseur si personnel et si vigoureux.

Fr. Paulhan.

Lucien Arréat. — Dix années de philosophie. Un volume in-12 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 184 pages. F. Alcan, Paris, 1901.

Faire le bilan des travaux philosophiques publiés en France et à l'étranger depuis 1891 jusqu'en 1900, donner un aperçu critique des principales doctrines et des œuvres de leurs représentants les plus autorisés, tel a été le but de M. Arréat dans ce volume sans prétention. L'auteur ne s'est pas dissimulé les difficultés d'une semblable tentative; on n'est jamais bien sûr d'interpréter fidèlement une pensée; et tout classement simple risque d'être trop rigide. Disons qu'il a généralement évité ce double écueil : les cadres dans lesquels il dispose les principales productions contemporaines sont bien remplis, et donnent de la clarté à un travail où la confusion était à craindre. Ainsi, il répartit les ouvrages qu'il résume et qu'il critique, au passage, dans les catégories suivantes : sociologie, psychologie, esthétique, morale et religion, les doctrines. Permettons-nous de signaler une lacune à l'auteur : pourquoi passe-t-il sous silence la *Philosophie Analytique de l'histoire* de M. Renouvier qu'il n'indique même pas par une simple citation? Malgré cela, l'ouvrage de M. Arréat pourra rendre de réels services à ceux qui veulent être au courant du mouvement philosophique contemporain, et à ceux qui, le connaissant, auraient besoin de faire de rapides recherches. Les uns et les autres seront aidés par un index des auteurs cités, qui termine le volume.

Jules Delvaille.

Josiah Royce. — The world and the Individual. First series : the four historical conceptions of Being. 1 vol. in-12 de xvi-588 pages. Macmillan Company, New-York, 1900.

Cet ouvrage se compose de dix leçons qui furent professées par M. Josiah Royce à l'Université d'Aberdeen en janvier et février 1899, pour répondre aux intentions de Lord Gifford. D'après la volonté du testateur, le conférencier doit toujours traiter quelque problème qui se rattache à la religion naturelle. C'est le problème même de la religion que M. Royce s'est proposé ici, avec toute l'extension qu'il comporte. Ainsi qu'il l'explique, au lieu d'envisager ce problème du point de vue dogmatique et de rechercher dans les données actuelles de la science un argument en faveur de l'existence de Dieu; au lieu de l'envisager du point de vue psychologique et de décrire l'expérience religieuse de l'humanité, il l'a envisagé du point de vue ontologique, le plus essentiel des trois, et il s'est posé cette question : Que faut-il entendre par le mot : *être*? Ce premier recueil de conférences a pour objet de répondre à la question générale ainsi posée. Dans un second volume, M. Royce appliquera ses conceptions fondamentales au moi humain, au monde physique, au problème du mal, à ceux de la liberté, de l'immortalité et de la destiné individuelle, la notion de l'*être* demeu-

rant toujours le centre de ses recherches. Dans cet ensemble se trouveront résolues, suivant la pensée de l'auteur, les principales difficultés qui ont trait aux rapports de Dieu, du monde et de l'homme individuel. De là le titre de l'ouvrage. — La première série, qui nous est donnée ici, s'achemine à l'établissement du principe ontologique au moyen d'une étude critique portant sur les quatre principales théories de l'être élaborées de tout temps. Ces quatre théories sont : le *réalisme*, le *mysticisme*, le *rationalisme criticiste*, enfin l'*idéalisme* véritable et *synthétique*. Durant toute cette enquête, il s'agit d'établir quelle sorte de rapport existe entre l'*être* et les *idées* qui le représentent. Le *réalisme* considère l'être comme *indépendant* des idées, et comme morcelé en êtres divers *indépendants* entre eux. Le *mysticisme* considère l'être comme *immédiatement donné* et *senti*; il regarde comme un néant la réflexion qui prépare cette possession immédiate. Le *rationalisme criticiste* enferme l'être dans le domaine du *vrai*, c'est-à-dire de ce qui est *valable* pour l'intelligence en raison de l'expérience et de ses vérifications; l'être est identique pour lui à la « possibilité de l'expérience ». Enfin l'*idéalisme synthétique* place l'être dans une expérience achevée, dans l'ensemble même des idées constituant un système complet et ayant un sens grâce à cette systématisation absolue. Le réalisme et le rationalisme ne voient dans les idées qu'une partie de leur signification, l'un leur signification *externe*, l'autre leur signification *interne*; le mysticisme leur enlève en réalité toute signification; l'idéalisme synthétique ramène leur signification externe à la mesure de leur signification interne, voyant dans le *système* des idées l'essence même des choses. Le réalisme a ses représentants, par exemple, chez Platon, chez Spinoza, ou chez Herbart. Le mysticisme a les siens chez les auteurs des *Upanishads* ou chez Bernard de Cluny. Le rationalisme a les siens chez les disciples de Kant ou chez les positivistes. Réalisme et mysticisme sont contradictoires, car il est impossible au réaliste soit de nier la réalité des idées soit d'expliquer leur rapport avec l'être qui en est indépendant, et il est impossible au mystique de regarder l'être objet de l'intuition immédiate comme étant quelque chose d'étranger à l'aspiration de l'esprit qui s'efforce de trouver en lui son repos. Tous deux pèchent donc par abstraction; et c'est encore par abstraction que pèche le rationalisme criticiste, alors qu'il suspend la réalité des choses individuelles que l'expérience nous donne à un ensemble de formules générales, d'idées sans substance. La véritable théorie de l'être est cet idéalisme synthétique, qui, voyant dans l'idée, non une simple représentation des êtres supposés indépendants, mais une *volonté* qui demande à se déployer, ne consent pas à envisager une partie de l'expérience sans la rattacher à *tout* le système des idées, transforme par là même l'être en développement de l'idée qui se rapportait à lui parce qu'elle le contenait implicitement, fait de la signification externe des idées un moment provisoire de leur signification interne, concilie l'existence

finie avec l'existence universelle, restaure le réalisme, le mysticisme et le rationalisme dans l'unité de la doctrine définitive. L'idéalisme synthétique est une doctrine *concrète*, qui identifie la réalité avec l'expérience *totale*, la conscience universelle. Cette conscience qui enveloppe l'univers, et qui est Dieu, a un caractère téléologique. Le monde, pris dans son ensemble, est la réalisation d'un dessein *unique*; toutes les idées particulières sont des fragments abstraits de cet ensemble. Mais, parce que l'univers est ce qu'il doit être et que *chacune* de ces parties est pour lui l'objet d'un *choix* qui ne pourrait être différent sans modifier l'univers lui-même, chaque partie est *unique* à son tour, distincte de toute autre, *individuelle*. L'individu n'est pas absorbé par le monde; il garde sa réalité propre. La *liberté* de l'individu est ainsi fondée dans l'être individuel lui-même, indépendamment de toute théorie relative à la causalité; par cela seul que l'individu est *unique*, aucune loi ne suffirait à l'expliquer. L'individu réalise à chaque moment la vie divine; il *est* à ce moment la volonté de Dieu. « Le monde de Dieu est aussi le monde de l'homme. »

Au texte, d'ailleurs amplifié, des conférences d'Aberdeen, M. Royce a joint, à titre de supplément, un essai critique sur *l'Un, le Plusieurs et l'Infini*, à propos du célèbre ouvrage de Bradley : *Appearance and Reality*. Il rend cet hommage à Bradley que, sans la lecture de son ouvrage, il n'aurait pu lui-même donner à une foule des pensées qu'il exprime leur expression actuelle. Mais la théorie de Bradley sur l'*Apparence* et son rapport à la *Réalité* est une arme redoutable contre la théorie que M. Royce s'efforce d'édifier; et c'est pourquoi il examine scrupuleusement le système de Bradley, montrant avec rigueur les conséquences qu'il entraîne, critiquant la conception de l'Infini actuel, établissant sa propre conception de l'Absolu envisagé comme *vie consciente*, « ensemble individuel d'éléments individuels », Volonté réalisant un dessein déterminé et unique.

J. SEGOND.

Dr. Heinrich v. Schoeler. — PROBLEME. KRITISCHE STUDIEN UEBER DEN MONISMUS (in. 8° de 107 p. W. Engelmann, Leipzig, 1900).

Disciple de Kant, l'auteur affirme l'existence d'un noumène inconnaissable, et d'un monde de phénomènes, création de la pensée; aussi s'efforce-t-il de démontrer que le « monisme » contemporain, qui est le plus souvent une doctrine d'évolution naturelle, en ne considérant que la face objective du monde phénoménal, laisse sans solution de nombreux problèmes, cosmologiques, biologiques et psychologiques, qui d'ailleurs reposent sur un irréductible dualisme : celui de la chose et de l'esprit.

Le problème cosmologique est celui de l'union, à jamais mystérieuse, de la matière et de la force (p. 1-23); le problème biologique est celui de l'origine de la vie, de l'union des matières organiques et de l'énergie

psychique (principe d'organisation et d'évolution) (p. 24-71); le problème psychologique est celui des rapports de l'âme et du corps (p. 72-92). Le monisme, en essayant de réduire les deux termes à un seul, n'aboutit qu'à un « dualisme déguisé » (p. 4); le matérialisme, en niant toute immatérialité, nie l'énergie et supprime tout principe d'action, d'organisation (p. 98-99); l'idéalisme méconnaît l'existence de la chose en soi (p. 97).

L'ouvrage du Dr Schoeler est intéressant parce qu'il indique, avec beaucoup d'érudition, la plupart des points sur lesquels les investigations scientifiques de ces dernières années ont accru plutôt que levé les difficultés : les hypothèses sur la nature de l'éther (Maxwell et Hankel, Cauchy et Hertz, Thomson, Haeckel, Vogt); la théorie d'Haeckel sur les propriétés vitales des composés nitro-carboniques, celle de Lœw et Bokorny sur la présence d'aldéhydes, de formule (Cn H2nO) dans les substances vivantes primitives (p. 24-32); les mystérieux phénomènes des organismes élémentaires, des leucocytes, des bactéries (Metschnikoff, Baumgarten, Pfeiffer, etc.) (p. 45); les recherches sur les fondements anatomo-physiologiques de l'activité mentale, avec les découvertes d'Apathy et de Bethe qui ont substitué à la théorie de la contiguïté des neurones (Cajal, Lépine, Ruckardt) la théorie de la continuité des fibrilles nerveuses. Autant de travaux ou de résultats qui ont sans doute ouvert bien des voies nouvelles, mais sans autoriser, à notre avis, aucune conclusion d'ordre métaphysique.

G.-L. DUPRAT.

II. — Théorie de la connaissance.

Louis Favre. — L'ORGANISATION DE LA SCIENCE. Un volume in-12 de LX-409 p. Schleicher (Reinwald), Paris, 1900.

Cet ouvrage, qui constitue le second volume de la « Bibliothèque des méthodes dans les sciences expérimentales », entreprise par l'auteur, répète à beaucoup d'égards le premier, analysé ici même il y a deux ans, et qui avait pour titre *La méthode dans les sciences expérimentales*. Dix leçons passent successivement en revue l'avenir de la science, la méthode en général, puis les méthodes particulières de la mécanique, de la physique, de la chimie, de la biologie, de la microbiologie (qui sont séparées), de la physiologie et de la psychologie (qui sont réunies), de l'agronomie, à laquelle s'ajoute la médecine comme une sorte d'appendice, et finalement de la sociologie. On y peut toujours louer la facilité et l'abondance des aperçus. Mais malgré l'effort que fait l'auteur pour donner un cadre uniforme à chacun de ses chapitres [1], le travail est visiblement trop hâtif, insuffi-

1. Voici les points qu'il propose d'étudier uniformément pour chaque science, et qu'il reparcourt lui-même dans chaque chapitre, quitte à laisser en blanc

samment soucieux de l'ordre et de la force démonstrative. En bien des endroits, ce ne sont que des notes à peine coordonnées. L'auteur a-t-il toujours pris la peine de se mettre au courant de l'*état* des questions? Il ne le semble pas, quand il indique en quelques lignes une conciliation de la finalité et de la causalité sur la foi des intégrales de M. Boussinesq (106), ou quand il traite de l'idée de force sans tenir compte des critiques, presque classiques aujourd'hui, que soulèvent cette idée et les principes qui en sont corrélatifs (113). Toute la méthode de la psychologie est aussi très insuffisamment informée; et sur l'idée même d'organiser les sciences, qui domine l'ouvrage, combien de travaux existent déjà dont il serait, semble-t-il, nécessaire de tenir compte si l'on veut donner un principe général à cette organisation! — Mais ce sont là des critiques tenant plus aux conditions dans lesquelles s'est produite cette tentative qu'à des défauts réellement imputables à l'auteur. M. Favre, qui répète quelquefois Bacon (peut être sans lui avoir rien emprunté, et parce qu'un état analogue amène des réflexions analogues), dirait sans doute volontiers comme lui qu'il n'est pas un combattant, mais un héraut, et qu'il veut seulement faire sentir la nécessité d'une meilleure systématisation. Il est vrai que Bacon aussi a ignoré certaines découvertes de son époque, et parfois crie misère à côté d'un filon d'or; mais il avait pour excuses la difficulté des communications et l'absence de bibliographie, qu'on ne peut guère invoquer aujourd'hui.

Est-ce à dire que l'*Organisation de la science* ne soit pas une œuvre utile? Assurément non. En premier lieu, il est certain que cette organisation est réellement imparfaite, surtout pour les sciences les plus complexes, et que, par son absence, beaucoup d'efforts sont dépensés en vain. Il ne peut donc être que fécond de le rappeler avec insistance. En second lieu, parmi des considérations un peu trop courantes, qu'il est nécessaire sans doute d'énoncer, mais dont l'intérêt serait surtout dans la précision, la systématisation, l'enchaînement rigoureux, il apparaît en maint endroit des idées neuves, pressantes, ingénieuses, une quantité de vues de détail vivement exprimées et qui poussent à réfléchir : le plaidoyer de la préface pour la synthèse, le portrait de l'esprit scientifique, le tableau à double entrée formé par la physique et la chimie, l'hypothèse d'une loi très générale, unique peut être, dérivée de la théorie des accumulateurs, etc. Je crois enfin que non seulement les étudiants scientifiques, ordinairement mal munis d'idées générales, mais aussi ceux de philosophie, presque toujours étrangers

ceux qu'il juge moins intéressants ou inutiles dans l'espèce : 1° L'objet, le plan, les théories, les lois. — 2° Les définitions, le vocabulaire et la classification. La notation symbolique, la notation bibliographique. — 3° La manière de poser les questions. — 4° L'induction et la déduction, l'analyse et la synthèse. — 5° Les paradoxes, les causes d'erreurs, les erreurs classiques, les erreurs utiles. — 6° Les méthodes générales. — 7° Les méthodes particulières, les instruments, les mauvaises méthodes. — 8° Les méthodes d'enseignement.

à la pratique des sciences *expérimentales*, gagneraient à écouter ces leçons, suggestives par leur spontanéité, et si l'on me permet ce mot, par leur fraîcheur d'esprit. Quant à l'entreprise même d'organiser la science, elle ne peut être l'œuvre d'un seul homme; elle devrait en bonne méthode revenir aux philosophes, s'ils voulaient bien faire leur métier et coopérer pour être utiles. Cet ouvrage serait encore précieux quand il ne ferait que nous le rappeler.

André Lalande.

Edmund Husserl. — Logische untersuchungen. 1re *Theil* : *Prolegomena zur reinen Logik* (in-8° de viii-257 p. Halle a S., Niemeyer, 1900).

Après une intéressante préface sur les réflexions qui ont amené l'auteur à s'occuper de logique, et qui semble s'inspirer de la première partie du *Discours de la méthode*, et une introduction qui pose la question du rôle de la logique en mettant en présence les différentes définitions qu'on a données de la logique, c'est-à-dire les différents buts qu'on a proposés à cette discipline, l'auteur, dans les deux premiers chapitres, expose sa conception de la logique. Par une définition des diverses sciences particulières comme « systèmes solides de types de démonstration universellement valables par rapport à un groupe déterminé d'objets », et de la science en général comme un système de ce genre embrassant un certain nombre de types partout applicables, l'auteur montre la légitimité et la nécessité d'une logique comme science normative, c'est-à-dire ayant pour fonction de comparer les sciences telles qu'elles sont données en fait dans leur constitution actuelle avec l'idéal de ces sciences, pour voir si et jusqu'à quel point elles en diffèrent, et comment elles pourraient s'en rapprocher. Partant de l'idéal d'une chose, qu'on peut exprimer en gros par l'épithète *bon* (par exemple : l'idéal du soldat = le bon soldat), il établit un parallélisme entre les deux propositions, l'une d'ordre spéculatif, l'autre d'ordre normatif ou pratique : tout bon A *est* B (le bon soldat est brave), et tout A *doit être* B (le soldat doit être brave).

L'auteur consacre les huit chapitres suivants à une critique à fond du psychologisme et des doctrines qui s'y rattachent plus ou moins étroitement; il l'envisage en lui-même, au point de vue de ses conséquences et au point de vue des idées préconçues qu'il implique; à tous ces points de vue, il croit devoir le condamner. Voici les points essentiels de son argumentation, qui n'est qu'une série d'habiles variations sur un thème toujours le même. Aux psychologistes (Mill, Lipps) qui soutiennent que la logique n'est qu'une dépendance ou une partie de la psychologie, les antipsychologistes (Jäckes, Herbart, Drobisch, B. Erdmann) objectent que la psychologie nous enseigne comment nous pensons, la logique comment nous devons penser. Mais les psychologistes répondent que cette manière dont nous devons

penser est encore une manière dont nous pensons. Leurs adversaires objectent la nécessité de distinguer les lois constatées et les lois impératives, c'est-à-dire au fond les causes efficientes et les causes finales. Les psychologistes concèdent cette distinction; mais elle prouve simplement que la logique n'est pas toute la psychologie, qu'elle n'en est qu'une partie. A l'objection que la logique ne peut pas plus reposer sur la psychologie que sur toute autre science, puisqu'elle en est déjà la condition, ils répondent que la même objection serait valable contre la logique elle-même, et que la logique à faire devrait se faire au moyen d'une logique préexistante. Si le psychologisme a raison de soutenir qu'il y a de la psychologie à la base de la logique, il a tort de prétendre qu'elle s'y trouve seule; elle n'y joue même pas le principal rôle; il faut tenir compte de la logique pure, à laquelle les antipsychologistes, de leur côté, ont tort de prêter une indépendance absolue. La psychologie, en tant que science expérimentale, ne peut formuler que des lois approximatives (*vage*); les principes logiques (et de même les principes mathématiques) perdront alors leur valeur absolue. Les sciences expérimentales, fondées non sur l'intuition, mais sur l'induction, n'expriment que des probabilités; les lois logiques, qui sont *a priori*, expriment des vérités. Le psychologisme confond les lois logiques avec les jugements qui les expriment, et prend les règles de l'enchaînement causal dans l'esprit pour des anneaux de cette chaîne. Le principe de contradiction, tel que Mill le conçoit, revient à cette formule : deux croyances (*Glaubensacte*) contradictoires ne peuvent coexister dans la conscience. Encore faut-il restreindre cette formule au moment actuel, et ne l'appliquer qu'à une conscience humaine et à une conscience normale, qu'il resterait à définir. Nous sommes loin du caractère absolu que la science réclame de ce principe. Il est faux, au point de vue psychologique, que deux affirmations contradictoires s'excluent dans la conscience; même au point de vue psychologiste, le principe de contradiction ne saurait être une loi psychologique. Le psychologisme repose sur une série d'équivoques, et comme lui les doctrines de Lange et de Sigwart. Toujours et partout, le psychologisme confond l'objectif et le subjectif, la vérité et la certitude, le *nichtzusammenwahrseinkönnen* et le *nichtzugleichglaubenkönnen*. Il en est encore de même de la doctrine de Heymans, qui tente de faire des lois du raisonnement des lois empiriques de la pensée, en les identifiant avec les formules chimiques.

L'auteur continue par une définition du concept de scepticisme, qui comprend « toute théorie dont les thèses expriment ou impliquent la négation des conditions logiques (objectives) ou noétiques (subjectives) de la possibilité de toute théorie », définition qui fait éclater immédiatement l'absurdité de telles théories. Il définit ensuite le concept de relativisme, avec ses deux espèces, le relativisme individuel, ou subjectivisme, et le relativisme spécifique, ou anthropologisme; ces doctrines aboutissent également à des contradictions. Il ramène enfin le

psychologisme au relativisme, et plus particulièrement à l'anthropologisme, ce qui permet de transporter au premier les objections opposées au second, et il illustre ces considérations générales par l'examen critique des théories de Sigwart et de B. Erdmann. Par opposition aux psychologistes qui considèrent la logique comme la science de l'évidence, l'auteur voit dans l'évidence, non un épiphénomène contingent qui se surajoute à certains jugements lorsque le sujet se trouve dans certaines conditions psychiques, mais l'expérience (*Erlebnis*) de la vérité. Enfin, après une critique des théories voisines du psychologisme, qui appliquent à la logique le principe de moindre effort (Avenarius) ou d'économie de pensée (Mach), l'auteur caractérise son attitude à l'égard de la logique en montrant les analogies et les différences qu'elle présente avec celles de Kant, Herbart, Lotze et Leibniz, et termine par l'éloge de Bolzano.

Dans le dernier chapitre, l'auteur expose brièvement, en se référant sans cesse à la partie non encore publiée de l'ouvrage, sa conception de la logique pure, qui doit être à ses yeux une généralisation de ce qu'est dans le domaine mathématique la théorie des variétés multiples (*Mannigfaltigkeitslehre*) ou géométrie à n dimensions.

Il convient d'abord de rendre hommage à la partie matérielle de l'exposition : des paragraphes nombreux précédés de titres répondant bien à leur contenu permettent de suivre facilement le développement de la pensée, qui se déroule avec une continuité parfaite, dans un progrès ininterrompu ; l'expression est d'une grande clarté ; on remarque un souci constant, sauf dans le dernier chapitre, d'expliquer les formules abstraites par des exemples concrets faciles à saisir et pleinement adaptés. Tout au plus pourrait-on reprocher au développement un peu trop d'abondance, et des retours trop appuyés sur des points acquis qu'il eût suffi de rappeler.

Mais je demande à faire sur le fond de l'ouvrage les plus expresses réserves. La logique pure qu'il préconise veut être, si je l'entends bien, une logique du réel. Mais ce réel est hypothétique, et à supposer qu'on admît son existence, il ne peut nous être connu que s'il est d'accord avec les formes de la pensée qui le contemple, quelque explication qu'on présente de cette harmonie. Un aveugle est incapable de voir des couleurs, si réelles qu'on les suppose dans le monde naturel ; cette logique du réel n'a donc, comme le réel lui-même, d'existence pour nous que si elle se confond avec notre logique subjective ; c'est une doublure inutile. Il y a certes des sciences dont l'objet est spatial et temporel, d'autres qui opèrent en dehors de l'espace et du temps ; mais toutes se meuvent également dans la sphère de la pensée humaine ; l'attitude nécessaire de l'homme est l'anthropologisme. L'auteur en veut au psychologisme parce qu'il prétend fonder la science sur l'*Evidenz* ; lui, veut l'*Einsicht* ; nous nous déclarons incapables de voir là, au point de vue purement logique, autre chose qu'une querelle de mots. Ce que l'auteur veut établir, c'est, en somme, si l'on

peut dire, la logique de Dieu, entreprise peut-être chimérique (n'y a-t-il pas des doctrines qui mettent Dieu au-dessus du principe de contradiction?), en tout cas sans intérêt pour l'homme, et surtout pour le savant. L'auteur, malgré tous ses efforts, prétend en vain tenir une position intermédiaire entre les psychologistes et les antipsychologistes par sa distinction entre la logique pure et la logique humaine ou méthodologie; sa personnalité l'incline malgré lui à se confondre avec les antipsychologistes, parce qu'il est de tendances métaphysiques, ontologiques. L'identité de l'abstrait et du réel, voilà, pour employer une expression de l'auteur, son « idée préconçue » et celle de l'antipsychologisme. Comme on ne convainc que ceux qui sont d'avance persuadés, l'auteur ne m'a pas convaincu; mais les lecteurs qui partagent ses idées fondamentales trouveront dans son livre un véritable trésor d'arguments pour renforcer logiquement leur croyance; c'est, pourrait-on dire, le bréviaire du réalisme et de l'apriorisme.

On s'explique les conceptions de l'auteur, que ses travaux mathématiques ont habitué à vivre dans l'abstrait et ont familiarisé avec les spéculations de la géométrie à n dimensions. Cette géométrie, qu'il oppose à la géométrie à 3 dimensions comme un produit de la raison à un produit des sens, nous semble être bien plutôt un produit de l'imagination, ce qui d'ailleurs ne lui enlève à nos yeux rien de son puissant intérêt. L'auteur, qui combat avec tant d'acharnement le subjectivisme, me semble avoir, d'un bout à l'autre du livre, cédé à un subjectivisme inconscient; il érige en mesure des choses non l'individu, comme Protagoras, non « l'homme blanc, adulte et civilisé », mais le mathématicien ébloui par la géométrie à n dimensions. Je lui accorde volontiers qu'on peut, de réduction en réduction, arriver, ou du moins tendre de plus en plus à une science ou méthode, à une *théorie*, comme il dit, ou à une caractéristique universelle dont cette forme déjà si générale de la pensée abstraite ne serait qu'un cas particulier. Mais, en admettant toute la partie méthodologique de sa thèse, dont il s'exagère peut-être la nouveauté, je pense qu'il était inutile de s'embarrasser de tout le débat contre le psychologisme, qui occupe huit chapitres sur onze.

En somme, c'est à mes yeux un ouvrage mal composé. L'auteur aurait pu, s'il y tenait, exposer sa réfutation du psychologisme; c'eût été une passe d'armes de la lutte incessante entre empiristes et aprioristes au point de vue de la théorie de la connaissance, réalistes et nominalistes au point de vue métaphysique; mais tout le reste du livre, c'est-à-dire les deux premiers chapitres et le dernier, auraient gagné à en être séparés et à être mis en tête des études qu'il nous promet, et sans lesquelles le dernier surtout reste extrêmement vague. Nous attendons donc avec une vive curiosité la suite promise, quand ce ne serait que pour voir comment l'auteur arrivera à ce résultat qu'il nous annonce (p. 219), de prouver que le problème de l'harmonie entre

le processus subjectif de la pensée logique et le processus réel du monde extérieur n'est qu'une difficulté apparente, engendrée par un défaut de précision.

G.-H. LUQUET.

Dr **Max F. Scheler.** — DIE TRANSCENDENTALE UND DIE PSYCHOLOGISCHE METHODE. *Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik* (in-8° de 181 p. Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, 1900).

L'anarchie actuelle des méthodes, chaque science particulière prétendant imposer la sienne aux autres sciences, qui de leur côté discutent sa valeur dans son domaine propre, donne à la philosophie le droit et même lui prescrit le devoir de chercher une méthode générale. Après un très intéressant résumé de l'évolution des méthodes philosophiques dans la philosophie moderne, l'auteur expose et critique successivement les deux principales méthodes actuellement en vigueur, la méthode transcendentale et la méthode psychologique. Il commence par exposer et critiquer les caractères généraux de la première, puis les conceptions qu'elle implique sur l'espace, le temps, la personnalité et la causalité, et montre que, à ces différents points de vue, cette méthode est sans rapport avec des sciences qui existent en fait et ont abouti à des résultats d'une valeur incontestable. Après cette partie, de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage, l'auteur examine la méthode psychologique, dont on pourrait résumer l'esprit dans cette proposition : Toute recherche philosophique, qu'il s'agisse de théorie de la connaissance, de logique, de morale, d'esthétique, de métaphysique, ne saurait avoir d'autre but que de constater des séries définies d'états de conscience, de les décrire et d'en établir la genèse. L'auteur retient de cette méthode ce qu'elle lui semble contenir de juste, à savoir ce qui s'accorde avec les critiques que lui-même a adressées à la méthode trancendentale ; mais il lui fait plusieurs objections dont le fondement est que cette méthode n'arrive pas à donner de la psychologie une définition précise et à en délimiter exactement le domaine dans l'ensemble des sciences. La méthode psychologique doit être condamnée comme la méthode transcendentale parce qu'elle repose sur les mêmes prémisses fausses, à savoir que l'essence de l'homme consiste dans l'association de deux éléments inconciliables, un moi immatériel et des actions matérielles. Ce n'est pas un moindre dogmatisme de chercher la réalité véritable et la règle universelle, avec la méthode psychologique, dans l'état de conscience momentané, qu'avec la méthode transcendentale dans l'évidence mathématique. Enfin, l'auteur résume en douze thèses la partie critique qui fait le fond de son travail et les quelques indications positives auxquelles elle l'a conduit. La méthode noologique qu'il propose part, non du concept de « toute expérience possible », mais des concepts de monde laborieux (*Arbeitswelt*) et de vie spirituelle (*geistige Lebensform*), c'est-à-dire de

l'ensemble des applications actuelles ou possibles de l'esprit humain. Par suite, il est impossible de fixer une fois pour toutes le contenu de cet esprit; on ne peut donner de l'esprit humain qu'une définition valable pour un moment donné de la civilisation.

On peut se demander s'il était besoin de 180 pages in-8° pour arriver à ce résultat presque entièrement négatif, et qui, à tout le moins, aurait besoin d'être complété par quelques indications pratiques, à l'intérieur du cercle étroit où l'auteur cantonne la méthode légitime; une étude de méthode ne saurait se borner à des constatations, mais devrait donner des règles, quand ce ne serait que ce principe purement négatif, qui est peut-être le fond de la pensée de l'auteur, que la méthode légitime est celle qui réussit. L'auteur semble d'ailleurs avoir attaché plus d'importance à la partie critique qu'à la partie constructive de son travail. Matériellement en effet, la critique de la méthode transcendentale occupe exactement les 2/5 du livre, et la critique de la méthode psychologique occupe le reste; la partie positive, qui à la vérité se laisse entrevoir au cours de la critique de la méthode psychologique, ne fait guère, dans les deux pages qui lui sont consacrées expressément dans l'ouvrage, que répéter, parfois textuellement, un certain nombre de propositions énoncées dans la partie critique, et dans un enchaînement logique différent : il y a là un vice de méthode regrettable dans un ouvrage sur la méthode.

En somme, ce travail n'est pas un organisme, mais une juxtaposition de développements souvent persuasifs, toujours intéressants. La partie critique témoigne d'un esprit précis et pénétrant; le travail tout entier, et en particulier la vue d'ensemble sur les méthodes philosophiques dans la philosophie moderne (p. 15-36 — voir notamment les pages relatives à Kant) montrent que l'auteur est très au courant de l'évolution philosophique et scientifique; il analyse finement l'action exercée sur les esprits des penseurs, dans tous les domaines de la recherche intellectuelle, par leur milieu entendu au sens le plus large; on comprend en le lisant quel blâme comporte ce reproche d'*Einseitigkeit* qu'il adresse aux méthodes qu'il combat, et peut-être le meilleur moyen de se faire une idée un peu précise de la méthode noologique et de la légitimer serait-il de présumer que c'est elle que l'auteur a employée, chemin faisant, dans un ouvrage destiné à la proposer.

Oserons-nous, en terminant, puisque l'auteur nous promet dès maintenant un certain nombre de nouvelles études, exprimer discrètement le vœu que ces travaux futurs soient écrits dans une langue moins embarrassée? Le lecteur ne s'en plaindrait pas, et la pensée n'y perdrait rien en finesse et en rigueur.

G.-H. Luquet.

III. — Psychologie.

A. Binet. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE. 774 pages. Reinwald, VI[e] année, Paris, 1900.

Les mémoires originaux contenus dans ce volume sont les suivants :

I. A. BINET. *Nouvelles recherches sur la consommation du pain, dans ses rapports avec le travail intellectuel* (p. 1-73). — M. Binet utilise ici les documents qui lui ont été fournis par M. Douchez, économe de l'école normale d'instituteurs de la Seine. La consommation du pain, dans cette école, a subi une décroissance, de janvier à juillet. M. Binet étudie d'abord l'influence de la température : la consommation est d'autant plus élevée que la température est plus basse; mais il se demande si la décroissance de la consommation, de janvier à juillet, tient à la température ou à l'accroissement du travail intellectuel. Il n'y a pas d'influence certaine de la pression barométrique ni de l'état du ciel. Concernant le travail intellectuel, M. Binet n'aboutit pas à des conclusions fermes, il se borne à dire qu' « il est *très vraisemblable* que le travail intellectuel de préparation des examens diminue la consommation de pain ».

II. ED. CLAPARÈDE. *Revue générale sur l'agnosie* (p. 74-143). — L'auteur distingue *l'identification primaire* ou *agnosie* et *l'identification secondaire* ou *asymbolie*; l'identification primaire est encore considérée par lui comme la perception au premier degré ou perception simple et comme une reconnaissance sensorielle; l'identification secondaire, d'autre part, est appelée aussi par lui perception au second degré ou perception compliquée, compréhension de la signification des objets, reconnaissance intellectuelle. L'identification primaire et l'identification secondaire comprennent d'ailleurs une foule de degrés, et on y retrouve, concernant les objets, les mêmes variétés que dans la compréhension des mots. L'agnosie vraie suppose l'intégrité de la sensibilité brute ; elle consiste essentiellement à ne plus reconnaître les objets ou les phénomènes familiers. L'asymbolie ou absence d'identification secondaire suppose, au moins à quelque degré, la conservation de l'identification primaire; elle consiste à ne plus comprendre les objets, à ne plus se souvenir à quoi ils servent. M. Claparède distingue comme cas particuliers l'*asymbolie kinesthésique* ou *motrice*, ou *apraxie*, c'est-à-dire la perte des mouvements et attitudes appropriés qui se produisent en présence d'objets dont l'emploi est connu, les troubles, assez fréquents, d'orientation (incapacité, par exemple, de s'orienter dans sa chambre), et l'*asymbolie sensorielle*, qu'il oppose à l'asymbolie motrice et qui comprend les asymbolies visuelle (cécité psychique), auditive, etc. Au fond, dans beaucoup de cas, il ne paraît pas y avoir entre l'agnosie et l'asymbolie de différence très marquée. M. Claparède expose, en terminant, un plan de recherches, qui contient beaucoup de détails intéressants pour la détermination des troubles

de l'identification. L'étude est suivie d'une bibliographie très étendue.

III. J. LARGNIER DES BANCELS. *Les méthodes de l'esthétique expérimentale* (p. 144-190). — L'étude est une revue des méthodes qui ont été employées jusqu'à présent par les esthéticiens; elle ne porte que sur les couleurs et les formes. L'auteur insiste surtout, d'une façon critique, sur les recherches de Fechner, de Witmer, de Pierce, relatives aux formes, et sur celles de Cohn et de Major, relatives aux couleurs et aux clartés.

IV. TH. SIMON. *Recherches anthropométriques sur 223 garçons anormaux âgés de 8 à 23 ans* (p. 191-247). — Les enfants et jeunes gens considérés appartiennent aux idiots et arriérés de la Seine hospitalisés à la colonie de Vaucluse. Les mensurations ont porté sur la taille, le périmètre thoracique, la largeur d'épaules, la circonférence maxima de la tête, le poids, et l'envergure. D'après les chiffres obtenus, il semble qu'il y ait une corrélation entre le développement physique et l'intelligence : d'une part les chiffres constatés sont en moyenne moins élevés que ceux qui ont été trouvés pour des enfants normaux, d'autre part les sujets peu développés sont particulièrement nombreux parmi les idiots et les imbéciles, tandis que les mesures relatives aux simples débiles se rapprochent de celles des sujets normaux. Certains idiots, toutefois, sont supérieurs comme développement aux débiles, de même qu'on trouve aussi des débiles qui sont supérieurs aux normaux. En somme, « les chances sont plus grandes de trouver une intelligence forte dans des corps et des cerveaux bien développés, tandis qu'une faiblesse générale est déjà par elle seule une présomption d'intelligence insuffisante ».

V. A. BINET. *Attention et adaptation* (p. 248-404). — M. Binet a appliqué à cinq élèves intelligents et à six inintelligents d'une même classe d'une école primaire diverses méthodes disposées « pour mesurer la force d'attention volontaire ». Les âges des enfants considérés vont de 9 ans et demi à 13 ans. Les expériences utilisées ont consisté principalement : 1° à mesurer la sensibilité tactile par la méthode de Weber; 2° à mesurer le temps de réaction; 3° à faire compter des séries de points d'environ 1 mm. de diamètre, distants, du centre d'un point au centre du suivant, de 1 mm. à 7 mm. suivant les séries, et à relever les erreurs commises; 4° à faire percevoir des changements de vitesse de succession des battements d'un appareil que M. Binet appelle *batteur* et qui est une sorte de métronome perfectionné; 5° à faire compter mentalement des nombres déterminés de battements de l'appareil précédent; 6° à faire copier des groupes de chiffres, des phrases, un texte dépourvu de sens, un dessin, et à noter combien de fois chaque élève devait regarder les chiffres, phrases, etc., qui lui étaient présentés pour pouvoir copier exactement, c'est-à-dire combien de chiffres, de lettres, etc., il pouvait conserver à la fois dans sa mémoire ; 7° à présenter pendant un temps déterminé aux élèves des groupes de lettres ou de chiffres qu'ils devaient ensuite reproduire de mémoire; 8° à faire

percevoir rapidement, en employant pour cela un obturateur photographique, des mots, un dessin, et à faire répéter de mémoire les lettres perçues et reproduire le dessin; 9° à faire barrer le plus vite possible plusieurs lettres sur un texte imprimé; 10° à faire faire simultanément en quelque sorte trois additions : le sujet devait, en partant de trois nombres peu élevés, ajouter d'abord successivement à chacun une unité, puis après avoir obtenu ainsi trois nouveaux nombres, ajouter de nouveau à chacun de ces nombres une unité, et ainsi de suite; ainsi, après avoir écrit 7, 29, 44, l'élève devait de mémoire (les trois nombres écrits lui étaient aussitôt cachés par un carton) écrire 8, 30, 45, etc. De l'ensemble des résultats obtenus, M. Binet tire les conclusions principales suivantes : Certaines des expériences précédentes ne permettent pas de distinguer sûrement les élèves intelligents des élèves inintelligents : ce sont les expériences 2°, 4°, 8°; les autres, au contraire, permettent de distinguer les deux groupes d'élèves. La qualité de vitesse est indépendante de l'intelligence. La différence entre les intelligents et les inintelligents est surtout nette à la première épreuve; elle diminue à mesure que les épreuves se répètent et peut même finir par disparaître; M. Binet conclut de là que les inintelligents s'adaptent moins vite que les intelligents, mais qu'ils finissent néanmoins par s'adapter et que les différences entre les deux groupes vont même en s'effaçant. Cette dernière conclusion me paraît sujette à réserves; la diminution de la différence entre les facultés des deux groupes peut n'être qu'apparente : supposons en effet une épreuve où 100 erreurs soient possibles, et que, dans une première expérience, les intelligents en commettent 10 et les inintelligents 80; les intelligents arriveront difficilement, par la répétition de l'expérience, à diminuer de quelques unités le chiffre de 10, non pas peut-être parce qu'ils seront du premier coup arrivés au maximum d'adaptation, mais parce que l'expérience est trop facile pour eux et leur permet, dès le début, d'éviter à peu près toute erreur. Il y aurait d'ailleurs à distinguer de l'adaptation l'aptitude à progresser; il est assez probable que celle-ci dure plus longtemps chez les intelligents que chez les inintelligents, et produit chez les premiers des effets qui contrarient ceux de la rapidité d'adaptation.

VI. A. Binet. *Recherches sur la sensibilité tactile pendant l'état de distraction* (p. 405-440). — La méthode employée par M. Binet a consisté à faire faire au sujet une série d'additions et à produire pendant ce temps sur le dos de sa main des contacts au moyen d'une ou de deux pointes; ainsi, par exemple, le chiffre 48 étant donné au sujet, celui-ci devait d'une manière continue, ajouter ensuite 7 et dire, à haute voix, 48 et 7 font 55, 55 et 7 font 62, etc. Les résultats obtenus ont été comparés à ceux qui avaient d'abord été trouvés dans des expériences sans distraction. Les expériences ont été faites sur trois personnes, deux fillettes et un adulte. Les résultats diffèrent de l'une de ces personnes à l'autre; la principale conclusion qui ressort du travail

de M. Binet est que, chez certaines personnes, l'état de distraction produit un automatisme verbal qui pousse à répondre dans un sens déterminé : ainsi, lorsque le nombre des réponses « deux pointes » tend naturellement, de par le choix même des écarts employés, à prédominer, la prédominance s'accentue sous l'influence de la distraction. M. Binet discute les autres explications qu'on pourrait proposer de cette prédominance.

VII. SIMON. *Expériences de suggestion sur des débiles* (p. 441-484). — Ces expériences ont été faites sur 27 enfants de l'asile de Vaucluse. M. Simon a employé 5 épreuves : 1° l'*épreuve des lignes* : il montrait au sujet l'une après l'autre une série de 36 lignes tracées parallèlement sur une longue bande de papier, et le sujet devait indiquer sur une feuille quadrillée, à partir d'une marge qui avait été tracée sur cette feuille, la longueur qu'il attribuait à la ligne qu'il venait de voir; les 4 premières lignes avaient respectivement 12, 24, 36, 48 millimètres de longueur et toutes les autres 60 millimètres; 2° l'*épreuve des poids* : le sujet soupesait et comparait successivement 15 petits cubes de même volume et de même apparence, mais de poids différents : les 4 premiers pesaient respectivement 20, 40, 60, 80 grammes et les autres 100 grammes; 3° l'*épreuve du disque* : derrière un disque présentant une ouverture quadrangulaire tournait un autre disque sur lequel étaient tracées suivant des rayons des lignes de longueur déterminée; ces lignes apparaissaient successivement dans l'ouverture, et le sujet devait en indiquer la longueur; elles étaient en fait toutes égales mais inégalement éloignées du centre du disque; la suggestion venait de l'opérateur qui, après le passage d'une ligne, indiquait celle qui venait ensuite comme plus longue ou plus courte; 4° l'*épreuve du carton d'objets* : on montrait au sujet un carton sur lequel étaient fixés 6 objets; il devait les passer en revue pendant 15 secondes et répondre ensuite par écrit à un questionnaire concernant ces objets et rédigé de manière à l'inciter à déclarer avoir vu telles choses qui, en réalité, n'existaient pas; 5° l'*épreuve des mouvements* : le sujet tenait de la main droite, sans rien voir du dispositif, l'extrémité du bras d'un levier qui oscillait autour d'un point, et en même temps devait appliquer son attention à compter les battements d'un métronome ; on le laissait compter 20 battements, puis, pendant les 20 suivants, sans rien lui dire, on imprimait au levier des oscillations en suivant le rythme du métronome, puis on lâchait le levier; alors, ou bien le sujet cessait aussi d'agir sur le levier, ou bien il continuait à le faire osciller. De ces 5 épreuves, la seconde et la dernière ont donné les moins bons résultats. Quant à l'influence de la suggestion sur les débiles, M. Simon a constaté que tous les degrés de suggestibilité pouvaient se rencontrer chez eux, et qu'il en était parmi eux qui étaient capables d'exercer un contrôle soutenu sur leurs perceptions. Les enfants débiles, si on compare les résultats obtenus à ceux qui ont été trouvés en expérimentant sur des enfants normaux, seraient plutôt moins suggestibles que ces derniers. M. Simon

fait remarquer que la différence provient peut-être du caractère indiscipliné de beaucoup de débiles.

VIII. MARAGE. *Formation des voyelles* (p. 485-492). — M. Marage discute, très brièvement, les théories de Helmholtz, de Hermann et du Dr Guillemin sur la constitution des voyelles, et résume ensuite sa théorie propre.

B. BOURDON.

Hugo Münsterberg. — GRUNDZÜGE DER PSYCHOLOGIE. Band I. (1 vol. in-8° de 565 pages, J.-A. Barth, Leipzig, 1900).

Il est naturel à l'esprit philosophique de se livrer à des recherches critiques sur la valeur des résultats obtenus par des méthodes nouvelles, quel que soit l'ordre des investigations scientifiques : la psychologie expérimentale, la psycho-physique, la psychologie physiologique, etc., ne sauraient échapper à la critique philosophique, et l'examen qui en est fait est d'autant plus intéressant que celui qui s'y livre est, comme Münsterberg, un psychologue renommé, d'une incontestable valeur. Dans l'œuvre importante qu'il vient d'entreprendre, le premier volume est tout entier consacré à la psychologie générale, et cette première partie relève plutôt de la critique de la connaissance que de la psychologie proprement dite (cf. Introd.). « La psychologie générale recherche seulement à quelles conditions logiques la psychologie est soumise et est ainsi un ensemble de considérations logiques et subjectives. Ce n'est que lorsque les principes sont posés et la voie à suivre déterminée que la psychologie spéciale peut procéder avec sûreté à ses recherches. Elle connaît ses limites dès lors, et non seulement les limites de ses obligations, mais encore celles de ses droits (p. 561). »

Münsterberg s'affirme idéaliste, disciple de Fichte (p. VIII), mais il veut « assurer la plus complète liberté à la psychologie empirique, tout en mettant en évidence les droits illimités de l'idéalisme »; il veut lutter également contre ceux qui veulent tirer de la science de l'esprit une philosophie positive, et contre ceux qui veulent que « les concepts de la psychologie embrassent effectivement la totalité des faits de la vie mentale (p. VI) ». Les idées fondamentales des IIIe, IVe et Ve chapitres du livre, sur les rapports de la psychologie avec l'histoire, les sciences sociales, l'éthique, l'esthétique, la logique, la religion, la vie pratique et la pédagogie, ont déjà été publiées en anglais, sous le titre *Psychology and Life*, et nous en avons donné une analyse dans la *Revue philosophique* d'octobre 1899 (t. XLVIII, p. 428 sqq.). Rappelons donc ici simplement que, d'après Münsterberg, la psychologie n'est pas du tout une expression de la réalité, mais bien le résultat d'une transformation, d'une élaboration, faite dans un dessein logique spécial : l'unification, la systématisation des données empiriques, la réduction des faits à une unité synthétique, satisfaisante pour l'entendement humain.

On peut admettre comme le fait *Wundt* (*Logique*, II, 2, p. 16), un monde dont s'occupent les sciences morales (philologie, linguistique, droit, histoire, sociologie), et qui est caractérisé par trois attributs inséparables : la qualité (valeur), la finalité et l'activité volontaire. A ce monde s'oppose celui des objets dont les propriétés et les relations font l'objet des sciences physiques ou naturelles » (p. 17). « Chacune des sciences morales a affaire, non avec des objets dont on puisse connaître la réalité par l'expérience sensible, mais avec l'activité volontaire et la finalité, dont la réalité peut être seulement conçue à la condition que nous nous plaçions au point de vue du sujet voulant. » Or la psychologie n'est pas une de ces sciences : elle se rapporte « non à des actes d'un sujet, mais à des *objets* », appelés faits psychiques, dont on a des concepts généraux (p. 19). Contrairement à ce qu'avance *Avenarius*, nous ne pouvons pas prendre pour point de départ le moi agissant, le moi réel, qui s'oppose au milieu; ce qu'étudie la psychologie, c'est le moi objet, placé dans un milieu et en faisant partie (p. 23-27). Devons-nous, après avoir constaté avec *W. James* d'une part, la possibilité d'analyser le contenu conscient, d'autre part l'unité et l'indivisibilité de l'activité consciente (du moi agissant), admettre avec *Dilthey* deux domaines psychologiques bien distincts : celui de l'analyse explicative et de l'enchaînement causal des faits psychiques, et celui de l'unité indivisible de la vie de l'esprit (p. 28 sqq.)? Ce serait de nouveau faire du moi réel, agissant, l'objet de la psychologie, au même titre que les phénomènes objectifs, conçus indépendamment de l'activité mentale elle-même.

D'autre part il ne faudrait pas admettre avec *Windelband* que la psychologie se distingue des sciences morales et en particulier de l'histoire par son caractère explicatif, l'histoire n'ayant qu'à décrire des cas particuliers. « On ne peut séparer l'explication de la description; et d'ailleurs les sciences de la nature ont aussi bien affaire à l'individu que les sciences morales »; comme on le verra plus loin : « l'opposition est ontologique et non méthodologique (p. 43 et 45) ».

« La psychologie doit être une science à la fois descriptive et explicative; elle doit prendre pour matière des objets déterminés et indépendants. La réalité n'offre que des objets dépendant d'actes que nous concevons et apprécions, la psychologie — et il en est de même de la physique — ne peut donc avoir affaire à l'expérience de la réalité primaire. La psychologie et la physique ne sont dès lors possibles que si l'on s'éloigne des faits actuels pour concevoir des produits de l'abstraction » (p. 56). Ainsi l'objet de la psychologie est « irréel » (p. 58), comme celui de la physique : il est la représentation séparée du sujet qui se représente, qui veut et qui agit. Comment dès lors se fait la distinction du physique et du mental? Tout d'abord le physique est conçu comme étendu, et le mental comme inétendu; mais l'objet physique n'a-t-il pas une durée, qui est quelque chose d'inétendu? (p. 70.) Toutefois le fait psychique peut être rap-

porté à un moi empirique, « faisceau de sensations » ; de sorte que « nous nommons psychique tout fait présent à un sujet », à un moi (p. 72). De plus « le psychique est ce qui reste » lorsqu'on a retiré de l'expérience tout ce qui est susceptible d'identification et de subordination à un enchaînement causal ; ce qui n'est pas susceptible par soi-même d'explication scientifique (p. 88). C'est ce qui ne peut être décrit, analysé, réduit à l'unité synthétique qu'avec le concours d'un autre ordre de conceptions, les conceptions physiques. On voit par là combien peu la psychologie est susceptible de diriger efficacement la conduite ou même de faire comprendre la succession des événements historiques, dont on n'a vraiment le sens qu'à la condition de revivre en partie la vie des sujets agissants (p. 104 à 200 ; cf. *Psychology and Life*).

La distinction établie par Münsterberg, dans la première partie de son ouvrage, entre le moi agissant ou le moi réel et l'objet de la psychologie, domine tous les développements ultérieurs de sa pensée. C'est le point central de sa théorie, et nous en voyons les conséquences dans la deuxième partie où il s'agit en somme de la description ou de l'analyse, et dans la troisième partie qui traite de l'explication des faits et de l'enchaînement des conceptions psychologiques.

Une des premières questions que pose la psychologie descriptive est celle des degrés de conscience possibles et de l'existence d'un inconscient (p. 215). Or « l'inconscient en psychologie n'est pas le principe invoqué par la métaphysique, l'âme absolue ; ce n'est pas ce disparu intimement lié au souvenir, ni cette portion de la vie psychique liée à la conception d'une seconde personnalité (dans les cas de dédoublement de la personnalité), ni ce que l'on imagine dans les états anormaux, ni l'innervation mystérieuse qui aboutit à des mouvements portant la marque de la finalité, ni les effets imperceptibles de faibles excitations ; en définitive, ce n'est ni l'inconnu, ni l'ineffable (p. 221) ». Il n'y a que deux groupes de phénomènes psychiques qui puissent sembler appartenir à l'inconscient : d'un côté, les représentations qui réapparaissent après avoir disparu et sont supposées « conservées » ; d'autre part, les processus qui donnent naissance à des phénomènes que le contenu de la claire conscience ne saurait expliquer. Mais l'hypothèse de virtualités qui en passant à l'acte deviennent des faits de claire conscience ne permet pas d'affirmer si ces virtualités sont des faits de même nature que les faits psychiques ou si elles sont de nature physiologique. On ne peut les concevoir, et on ne peut de même concevoir les processus inaperçus en général, que d'après les modes clairement conscients. L'attention qu'on prête aux faits psychiques est en effet la cause de leur clarté consciente, mais l'attention n'accroît pas, comme l'a bien montré Fechner, l'intensité de la représentation, elle ne modifie pas sa qualité, elle n'a d'influence que sur sa « vivacité » (p. 222-228). On ne saurait donc concevoir un inconscient qui ne soit pas foncièrement identique au conscient, un inconscient qui ne puisse jamais

entrer dans la claire conscience. Quant à savoir si on doit admettre un ensemble de faits psychiques mal aperçus ou inaperçus, un subconscient, c'est aux nécessités de l'explication psychologique qu'il faut se référer (p. 229-230).

La psychologie descriptive n'a affaire qu'au contenu de la conscience en dehors de tout enchaînement de phénomènes; elle doit parvenir à des éléments, autant que possible semblables les uns aux autres, réductibles à un petit nombre de types ou à un type unique. La réalité nous offre des représentations, toutes différentes les unes des autres, rebelles à la mesure, à l'appréciation quantitative, aux formes de l'espace et du temps, pures qualités dont l'hétérogénéité ne pourrait que désespérer le psychologue s'il ne se souvenait qu'à cette réalité insaisissable il a le devoir de substituer des conceptions, représentations identiques de réalités différentes. En prenant pour point de départ la pure réalité mentale « nous ne pouvons pas dire qu'il y ait deux contenus de la conscience dont l'un soit plusieurs fois l'autre » (p. 265); mais si l'objet de la psychologie n'est pas directement mesurable, il l'est indirectement, dès qu'on le rattache à un objet physique, et l'on résout ainsi par une voie détournée le principal problème de la psychologie descriptive (p. 300 et suiv.). On n'analyse pas, on ne mesure pas des faits psychiques, mais on les rattache à l'analyse et à la mesure de faits physiques ou physiologiques (p. 306). La décomposition de la perception en sensations devient ainsi le type de l'analyse psychologique. L'idéal de la science est dès lors de réduire tout le contenu objectif de la conscience à une combinaison d'éléments dont on affirme le rapport direct avec le monde physique (p. 309). Le concept de sensation n'est donc pas purement psychologique, « il ne se rapporte pas à la conscience seulement, mais surtout à la relation établie entre la conscience et le monde physique ». Il n'a aucune valeur au point de vue psycho-génétique : il n'est pas un élément véritable, un point de départ pour la vie mentale; il est simplement un terme auquel s'arrête l'analyse psychologique. Il n'a pas de signification non plus au point de vue physique : l'analyse des corps naturels dépasse de beaucoup la portée d'un tel terme (p. 313 sqq.). Ainsi apparaît bien le caractère plutôt artificiel de la psychologie descriptive.

D'ailleurs, seule l'explication peut rendre la description plus complète. Ce n'est qu'en rattachant les faits psychiques aux processus physiologiques, cérébraux, nerveux, moteurs, qu'on peut comprendre des phénomènes tels que la perception, le souvenir, l'imagination; leur réduction à des éléments fictifs tels que les sensations, est loin d'être satisfaisante (p. 339).

Mais il ne faudrait pas croire que l'enchaînement des concepts psychologiques corresponde du moins à un enchaînement réel : on ne sait rien de la causalité psychique, on ne peut rien dire du rapport existant réellement entre les excitations physiques et les représentations. On doit simplement accepter l'ordre et l'enchaînement qui satis-

font le plus à notre désir d'unité synthétique et d'explication, en rattachant le plus étroitement possible les uns aux autres tous les phénomènes de la nature (p. 383-387).

Quelle peut être dans ces conditions le rôle d'une conception métaphysique comme celle de l'âme? On peut tout au plus prétendre que par analogie avec le reste de la nature les phénomènes psychiques impliquent une substance; mais le propre de ces phénomènes c'est précisément de se succéder sans avoir de persistance, d'être l'objectivation d'actes d'un sujet, de sorte que si l'on devait rechercher une substance mentale, il faudrait qu'elle fût de nature active, qu'elle fût volonté (p. 394). Mais nous reviendrions ainsi à la confusion du sujet-agent et de l'objet psychologique : le concept d'âme ou de volonté réelle et substantielle n'a rien à faire avec l'explication psychologique. Nous ne pouvons parvenir à la liaison scientifique des faits psychiques que par l'intermédiaire de la causalité physique (p. 401).

Reste à savoir si l'établissement d'un rapport constant entre les phénomènes d'ordre psychologique et ceux d'ordre physique, si l'affirmation d'un *parallélisme* psycho-physiologique ne rencontre pas d'insurmontables difficultés. Il est bien entendu que ce parallélisme ne peut pas être vérifié, qu'il n'a même pas besoin de l'être puisqu'il est à la fois moins et plus qu'une hypothèse, qu'il est un artifice de l'esprit scientifique. Encore faut-il que rien ne s'y oppose, n'y contredise.

La science réduira donc avec raison, à un point de vue exclusivement méthodologique, les faits psychologiques sinon à des épiphénomènes, du moins à des faits « accompagnateurs » des processus physiologiques, cérébraux ou en général nerveux, si le reste de nos connaissances n'y met pas opposition. Münsterberg a bien soin de montrer tout d'abord (p. 402 sqq.), que les deux principes sur lesquels s'appuie la psycho-physique, l'un empirique, de la dépendance réciproque des deux ordres de phénomènes, l'autre *a priori*, de la conservation de la même quantité d'énergie dans l'univers, ne prouvent rien en faveur du parallélisme, mais n'y contredisent point. On pourrait admettre une causalité purement psychologique : cela ne nous avancerait en rien puisque nous ne saurions la montrer. On pourrait admettre que le rôle du corps est de mettre des entraves aux fonctions de l'âme ou bien de les favoriser par des mouvements appropriés, sans qu'il y ait entre les deux ordres de phénomènes d'autres relations possibles; mais on ne saurait le prouver. Quant à la loi de conservation de l'énergie, elle s'applique à tous les phénomènes de la nature, mais sans avoir aucun égard à leur qualité, elle n'établit pas *a priori* que les faits psychiques dépendent des faits physiologiques au point de vue de leur vivacité; elle exige simplement que les phénomènes d'ordre mental n'augmentent ni ne diminuent la *quantité* d'énergie physique (p. 410).

Nous avons vu que l'analyse des faits psychologiques nous amène à la conception de sensations communes à tous les esprits, indépen-

dantes des modes individuels de représentation. Au point de vue de l'explication, nous ne pouvons pas nous en tenir là (p. 421). Pour rendre compte comme il convient de l'apparition des représentations, il faut les considérer dans un esprit donné et les regarder comme des effets de processus nerveux et cérébraux dans un organisme déterminé. Il faut donc revenir à l'examen des conditions individuelles de la production des faits psycho-physiologiques (p. 424-429). De plus l'explication, parce qu'elle implique l'étude de processus situés et localisés dans le temps et l'espace, exige « une *projection* du contenu de la conscience dans le temps et dans l'espace, dans les parties de notre corps et dans les moments constitutifs de notre existence; nous pouvons d'ailleurs considérer cette projection comme une introjection » (p. 434).

Reste à examiner la valeur scientifique de deux théories opposées : celle de l'association et celle de l'aperception. Cette dernière a été adoptée en fait par tous ceux qui ont voulu conserver en psychologie la conception, très légitime en elle-même, du sujet agissant, voulant, désirant, déterminant par ses désirs et ses choix, par son attention volontaire, la valeur comparative des divers objets sensibles et par conséquent leur place, leur rang dans l'expérience individuelle. En fait, la détermination volontaire est un phénomène dont la psychologie exige l'explication; mais ce ne peut être qu'à titre de conception psycho-physiologique (p. 437-438). L'aperception peut être rattachée à la personnalité agissante; mais alors elle ne peut être un objet de la science mentale, parce qu'elle est conçue avec raison comme un acte libre et sans cause (p. 441-442). Toutefois l'aperception peut être conçue au point de vue psycho-physiologique, comme un phénomène complexe embrassant « des processus d'adaptation et d'autres encore qui peuvent dépendre de l'expérience totale de l'individu.... Il faut alors avoir recours à des dispositions physiologiques, des virtualités, des habitudes, etc. » ; et c'est ainsi que le fait de l'aperception, loin de contredire au parallélisme psycho-physique, lui demande une explication (p. 442-443).

« La théorie de l'aperception joue en psychologie le même rôle que la théorie vitaliste dans les sciences naturelles. Les deux théories réagissent en effet contre la tendance à tout réduire au mécanisme physico-chimique ou physiologique. Mais les deux croient avoir expliqué des millions de faits quand elles les ont ramenés à une même dénomination; leur explication est toute verbale et sans valeur scientifique » (p. 454).

On objecte contre le parallélisme psycho-physiologique la disproportion existant assurément entre les causes mentales et les effets physiques, comme par exemple lorsqu'une simple sensation, un mot, l'annonce d'une mauvaise nouvelle, provoquent des troubles profonds et multiples. Mais une étincelle ne suffit-elle pas dans le monde physique à provoquer la plus violente explosion et ne sommes-nous

pas habitués à voir de grands effets liés à de minuscules causes? Pourquoi une simple excitation de la rétine ne libérerait-elle pas dans le cerveau une grande quantité d'énergie nerveuse jusqu'alors latente? (p. 458-460.) La complexité croissante des organismes n'explique-t-elle pas comment la réaction à des excitations simples, d'abord très simple elle-même, est devenue de plus en plus complexe? (p. 470.) Le progrès de l'humanité ne s'est-il pas accompli par le développement continu des appareils de réaction au milieu, et la division du travail ne s'est-elle pas poursuivie jusqu'à la création d'outils et de machines propres à préciser en les multipliant les réactions des organes moteurs dont l'évolution a doué l'homme? (p. 470-477.) Ne trouve-t-on pas dès lors dans les sciences naturelles l'explication de l'apparente disproportion entre les causes psychiques et les effets biologiques ou physiques, sans avoir besoin de faire intervenir une force nouvelle dans la nature? L'adaptation au milieu fournit un principe unique, et l'on ne peut même pas dire que l'homme, avec la complexité de son esprit, soit mieux adapté que l'amibe (p. 482).

Il semble que la théorie de l'association, intimement unie à la conception du parallélisme psycho-physiologique, soit en définitive la seule acceptable. Mais ici commencent les difficultés proprement scientifiques, étant donné l'état actuel des connaissances anatomiques et histologiques, la diversité des fonctions attribuées aux divers éléments du système nerveux (p. 489 sqq). Faut-il tenir compte des théories qui relient les variations du contenu conscient aux variations dans la composition chimique de la substance nerveuse? Quel cas doit-on faire de la théorie des neurones et de leur contiguïté? Quel sort est réservé aux hypothèses séduisantes (comme celle des prolongements protoplasmiques et de l'interposition de la névroglie entre les prolongements des neurones) que rien n'est venu encore confirmer? Les travaux récents d'Apathy et de Bëthe, dont Münsterberg ne parle pas, ne substituent-ils pas à la théorie de la contiguïté des neurones celle de la contiguïté fibrillaire? Quels sont les rapports des différents faits psychiques avec l'intégration, la désassimilation, les processus de nutrition et de dénutrition des cellules nerveuses? avec la pression sanguine, le nombre des globules rouges, etc.? Autant de questions auxquelles on ne peut donner encore aucune réponse (cf. p. 498-523).

La doctrine associationniste doit en principe s'efforcer de réduire toute synthèse mentale à la contiguïté d'éléments nerveux, comme W. James l'a bien montré. Mais comment entendre cette contiguïté, quelle part faire aux centres d'association qui, au dire de Flechsig, occupent la plus grande partie du cerveau? (p. 518.) Comment expliquer que de plusieurs associations possibles, l'une se fasse à l'exclusion des autres? La théorie associationniste n'a même pas pour fondement une localisation assurée des diverses fonctions psychiques dans les diverses régions du cerveau. Wundt a insisté avec raison sur la possibilité pour certaines parties de l'écorce cérébrale de se substituer à

d'autres dans leurs fonctions psycho-physiologiques : ce qui n'est pas sans causer quelque embarras au psychologue, désireux d'assigner autant que possible à des processus analogues un substrat stable, toujours le même (p. 494-502). Presque tout est donc à faire encore pour donner satisfaction aux exigences de la véritable science mentale.

Il est dès à présent nécessaire toutefois de compléter la théorie de l'association par celle de l'action. La première nous apprend « que tout le contenu de la conscience est formé de sensations, dont la qualité dépend de la situation des organes sensoriels terminaux, et l'intensité de la force des excitations produites en ces organes. La théorie de l'action peut aller plus loin : elle veut expliquer la vivacité des sensations, la rapporter à une *action centrifuge*, en supposant que des organes sensoriels terminaux partent des excitations qui mettent en branle les appareils moteurs ». Elle explique donc en définitive la vivacité des sensations et par conséquent leur valeur psychologique, leur position privilégiée dans la claire conscience et l'attention, par une innervation ou excitation centrifuge (p. 531 sqq). Il ne s'agit point ici de restaurer la théorie de Ch. Bell, celle du sentiment d'innervation (cf. p. 356, 516, 529, 535), qui relève plutôt d'une doctrine d'aperception. Il suffit d'admettre des décharges nerveuses centrifuges, accompagnées de phénomènes de motricité. Ces phénomènes sont de deux sortes : les uns relèvent de la production, les autres de l'inhibition, et ils permettent de croire à un antagonisme constant des différents centres cérébraux, tel, que la question du mécanisme de l'association, de l'attention et de tous les processus psycho-physiologiques connexes, se réduise à une question d'équilibre cérébral.

Telles sont les principales idées de l'ouvrage de Münsterberg, première partie d'une œuvre sur laquelle il est superflu d'appeler l'attention des psychologues et des philosophes : l'auteur s'y révèle aussi profond philosophe que savant observateur des choses de l'esprit.

G.-L. DUPRAT.

IV. — Pédagogie.

PAUL BERGEMANN : SOZIALE PÄDAGOGIK *auf erfahrungswissenchaftlicher Grundlage*, gr. in-8 de 615 p. Géra, 1900.

Voici une nouvelle pédagogie sociale : mais il suffit de jeter un coup d'œil sur le sous-titre de ce copieux ouvrage pour constater qu'il ne fait guère double emploi avec celui de Natorp[1]. Ce dernier avait fait et voulu faire œuvre de métaphysicien : nous avons dit le mérite et la fragilité de la construction savamment ordonnée, mais toute subjective, qu'il a édifiée. M. B. veut appuyer ses théories aux

1. Voir le *Mouvement Pédologique* dans *Rev. Phil.* de Juillet 1900, p. 51.

bases de la science expérimentale et les démontrer inductivement : il écarte l'idéalisme formel d'Herbart et se rattache très nettement à l'École naturaliste et empiriste.

S'agit-il de déterminer les concepts fondamentaux de la pédagogie? Il part de l'expérience qui nous donne toujours l'homme comme un être social, recherche dans la nature et la vie les bases de l'éducation. Elle dépend, à tout moment, de l'idée que se fait de la civilisation chaque groupement, suivant la mission particulière qui répond aux conditions spéciales de sa vie et qu'il est tenu de remplir dans le domaine de la civilisation technique, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce.

Les prophètes de la psychologie des peuples ne nous avaient guère habitués à ce langage positif : M. B. n'omet pas pourtant la mission que toute nation doit remplir dans le domaine de l'art, de la science, de la religion, suivant des facteurs historiques donnés, et conformément aux conditions de la vie et aux caractères spirituels de chacune d'elles. Mais, par une inversion qui a son importance, il énonce ces facteurs en second lieu, toute éducation moderne devant être biologico-morale. Il faut perfectionner la vie en général, l'espèce en particulier, abandonner le point de vue purement idéaliste qui part de l'âme et ramène la valeur absolue de l'individu à sa ressemblance avec Dieu, pour adopter la conception naturaliste qui part de l'individu comme un tout vivant et pensant, tenant de la nature même sa dignité, ses droits et son égalité avec les autres êtres résultant du même milieu.

De ces principes, posés comme des data naturels, M. B. conclut d'abord à l'impossibilité d'une pédagogie universellement valable, l'individu étant seul réel, à l'insuffisance d'une éducation purement individualiste, l'homme ne devenant homme que par et dans la communauté humaine, et à la nécessité d'une pédagogie de la civilisation, étant donné que celle-ci est le produit de la vie en commun et a pour résultante une âme sociale, dont la direction seule importe au progrès de chaque groupement.

L'instruction n'exerce aucune influence sur l'éducation, M. B. combat vivement, — après Spencer, — ce qu'il appelle « le mythe de l'enseignement éducateur : le vouloir n'a pas sa source dans la pensée, les représentations sont indifférentes, et il n'y a aucun rapport entre la haute culture intellectuelle et l'élévation du caractère [1]. La moralité ne s'enseigne pas : les plus beaux principes ne sont rien sans le concours des sentiments qui créent en nous des tendances et des habitudes dont le travail incessant décide de notre nature. Il faut diriger les sujets et déterminer les objets de l'éducation domestique et publique avant même que vers la onzième année apparaisse la conscience personnelle, en vue du développement progressif du sentiment et de la

1. Nous reviendrons prochainement sur cette question à propos du livre très intéressant que vient de publier M. M. Mauxion sur : l'*Éducation par l'Instruction et les Théories Pédagogiques de Herbart*. (F. Alcan, 1901.)

volonté, mais de telle manière que les formes individuelles soient aux formes sociales dans le rapport de moyens à fins.

La pédagogie sociale créera ainsi des formes vivantes correspondant aux exigences matérielles et spirituelles du milieu donné, aptes à procurer bien-être et profit à l'individu et à la société, et surtout capables de le transformer, en même temps que le milieu naturel, pour le plus grand profit de l'individu et de l'espèce. L'ancienne éducation formaliste et individualiste crée des attardés : au lieu de perfectionner la vie, d'élever des formes durables d'existence, elle produit des types en contradiction avec l'état de civilisation, et qui sont autant d'éléments de dégénérescence pour le groupement auquel ils appartiennent.

Une éducation ainsi comprise, animée par l'esprit scientifique et moderne, ouvre un nouveau domaine spirituel où les questions morales, loin d'être négligées sont placées à leur rang naturel et n'omet pas notamment l'éducation sexuelle de l'enfant, que l'ancien formalisme n'osait pas aborder, comme s'il suffisait de supprimer un problème pour en rendre inutile la nécessaire solution. La coéducation des sexes s'impose à tous les âges, comme seule conforme aux conditions du milieu domestique, social et moral. La séparation des sexes, absurde et dangereuse, ne repose que sur l'égoïsme, la commodité, et la paresse de pensée des pédagogues.

En éveillant toutes sortes de curiosités malsaines, inconnues entre frère et sœur, et en provoquant au vice, elle habitue les enfants, quand ils se trouvent réunis, à voir l'un dans l'autre, non l'homme mais l'être masculin ou féminin, et de cette brusque réunion résultent les plus graves désordres. Qu'on les élève ensemble, l'habitude fera son œuvre et garçons et filles ne se considéreront plus qu'à titre d'êtres humains.

Dans les pays où existe la coéducation, en Hollande, par exemple, le nombre des naissances illégitimes a considérablement diminué. L'Amérique a établi à tous les degrés la coéducation, en Allemagne la vieille routine scolastique commence à perdre du terrain. A Oldenbourg, il y a une Realschule mixte, à Bade un collège de cinq classes, à Hambourg va s'ouvrir un collège privé. En Danemark, sur 85 écoles secondaires, 55 sont mixtes. En Finlande, sur 40, on en compte 32; en Suède, la coéducation est instituée depuis 1876, en Norwège depuis 1884 : il y a à Stockholm un lycée de 9 classes qui compte des élèves des deux sexes.

La discipline doit être adaptée aux exigences scientifiques du temps : mais tout en considérant les punitions corporelles comme d'un emploi très rare et relevant plutôt de la famille que de l'école, M. B., qui veut sans doute nous prouver ainsi l'invincible influence du milieu, déclare qu'on doit les maintenir. On les condamne sous l'influence d'une ridicule sensiblerie et d'une conception spéciale de l'honneur; elles sont naturelles. L'homme qui a trop mangé n'est-il pas châtié par la nature? Se sent-il humilié pour avoir éprouvé une indigestion?

On a beau se réclamer de l'esprit scientifique le plus indépendant,

on n'échappe pas entièrement aux préjugés de l'éducation, — témoin cette plaidoirie en faveur des châtiments corporels et ces digressions de métaphysique formelle entraînant M. B. à poser des questions oiseuses et même dangereuses par les objections qu'elles suggèrent. A quoi bon introduire ici le nominalisme absolu au risque de pousser le lecteur à se demander s'il est compatible avec l'institution d'une pédologie quelconque et surtout d'une pédologie sociale qui implique la croyance à la réalité de l'espèce? L'empirisme naturaliste auquel l'auteur se rallie est-il conciliable avec un indéterminisme rationaliste d'après lequel on déclare que l'homme est libre et a des droits inaliénables? Enfin l'état actuel de nos connaissances, scientifiquement établies, justifie-t-il la prétention de découvrir les concepts fondamentaux de la pédagogie et de l'éthologie, ses bases sociologiques et le système constructif théorique d'une pédagogie de la civilisation? A tenter un si vaste effort, ne risque-t-on pas de prendre pour démontrées des données que la pratique peut imposer, mais qui n'ont rien d'exact, de confondre avec des lois inductives des généralités ambitieuses et de croire ou de faire croire à l'existence d'une pédologie scientifique qui reste et restera longtemps encore un desideratum?

Toutefois, le livre de M. B. a du ton et du mouvement : il est bien fait, intéressant, écrit dans une langue assez claire celle d'un journaliste qui saurait penser, écrire et se documenter, voudrait, en une synthèse un peu hâtive, vulgariser les résultats obtenus, — au risque de leur donner une précision que ne leur accorderaient pas encore les Spencer, les Wundt, les Ribot dont il se réclame, — et orienter en Allemagne la pédologie dans la seule direction où elle peut en effet progresser, — celle de la science expérimentale et des recherches inductives.

Préoccupé surtout d'applications immédiates, — fussent-elles prématurées et empiriquement coordonnées, — il se garde d'oublier les œuvres complémentaires de l'éducation sociale (bibliothèques, universités, cercles, musées, divertissements populaires), — toutes les institutions post-scolaires qui assurent la protection de l'adulte, développent l'esprit critique et forment son goût. Il se demande aussi quel esprit doit se donner l'éducation morale du peuple? On jugera de la réponse par les lignes suivantes dont le ton et l'idée directrice, — qui relèvent depuis longtemps en France de la polémique courante, — montrent comment, malgré le piétisme officiel, certaines idées font en Allemagne des progrès incontestables. « L'existence des grandes Églises en Europe est un danger pour la civilisation. Pour s'en rendre compte il suffit de considérer ce qui se passe en France, en Autriche et en Belgique. Partout les Églises nuisent à l'éducation sociale. L'éducation ecclésiastique affaiblit le sentiment de l'honneur, paralyse le courage, mène à l'hypocrisie et au mensonge. Les Églises sont hostiles à tout progrès, à toute culture scientifique de la jeunesse : elles sont les irréconciliables ennemies de tous les mouvements du temps présent. Elles

n'ont rien voulu savoir de l'émancipation de l'esprit, des travaux de la science, du féminisme, du mouvement pacifique. Les prêtres ne se gênent pas dans leurs temples pour demander à Dieu l'anéantissement des autres hommes. A l'égard des Églises je propose l'adoption de cette formule : *Censeo ecclesiarum potestatem esse delendam* ».

EUGÈNE BLUM.

Angelo Valdarnini : IL SOPRACCARICO DELLA MENTE E LO STUDIO D'UNA LINGUA INTERNAZIONALE, 1 brochure de 20 p. in 8° (art. extrait du *Bollettino di Filosofia Pedagogia e scienze sociali*, anno I, fasc. VI, 15 juin 1900).

L'auteur soutient, en s'inspirant de M. Ernest Naville et en invoquant son autorité [1], la « nécessité pédagogique intellectuelle et sociale » d'une langue universelle. Il commence par faire un tableau fort intéressant de la « surcharge mentale » qui résulte des programmes de l'enseignement secondaire en Italie. Plus les jeunes gens apprennent de choses diverses, moins ils savent. Or la nécessité d'approprier l'enseignement classique aux besoins de la société et de l'esprit modernes a amené fatalement la surcharge des programmes. La question du « classique » et du « moderne » s'est posée outre-monts comme chez nous, et a donné lieu à des solutions bâtardes. L'enseignement secondaire doit-il avoir un caractère littéraire et classique, ou bien scientifique et technique? Faute de savoir choisir, on a voulu lui donner les deux à la fois. Dans les Lycées classiques, on a joint à l'italien, au latin, au grec, au français, l'étude de l'allemand (1898) [2]. Dans les Écoles techniques, on a joint à l'italien et au français l'étude de l'anglais ou de l'allemand, sans parler du programme scientifique. En somme, on n'aboutit qu'à surmener les élèves sans aucun profit intellectuel. L'auteur énumère les conséquences physiques et morales du surmenage (était-il bien utile de citer à ce propos deux grandes pages de Spencer et d'invoquer « les récentes découvertes physiologiques »?) Il soutient, avec grande raison, que le temps et les forces perdus à apprendre tant bien que mal quatre ou cinq langues seraient mieux employés à des études plus solides: il pense que le but de l'enseignement secondaire est non seulement d'instruire l'intelligence; mais d'éduquer la volonté; il réclame notamment une place dans les programmes pour ce *catéchisme moral* que désirait Kant (et que nous attendons encore, un siècle après la Révolution, dans le pays qui a proclamé *les Droits de l'homme et du citoyen*!)

Pour remédier à cette surcharge des programmes en présence des

1. *La définition de la philosophie*, Genève et Bâle, 1894; et *Revue suisse*, n° du 1er mars 1899.

2. Un article de journal nous apprend que le français et l'allemand viennent d'être supprimés (octobre 1900).

exigences croissantes de l'esprit scientifique, l'auteur propose de restreindre l'enseignement littéraire à l'essentiel; or cela sera impossible tant que le savant sera obligé, pour se tenir au courant de sa propre science, de lire des publications en quatre ou cinq langues différentes (trop heureux s'il peut les lire!) Ou plutôt, comme l'étude des sciences est incompatible avec l'étude de plusieurs langues étrangères, les savants sont condamnés de plus en plus à ne connaître, à leur détriment, que la moitié ou le quart des publications scientifiques qui les intéressent; le reste est lettre morte pour eux. Le seul moyen de résoudre cette difficulté est l'institution d'une *langue internationale unique*, qui serait pour chaque peuple *la seule* langue étrangère à apprendre, et qu'on enseignerait avec et après la langue maternelle dans les Écoles secondaires de chaque pays. On sait que le projet d'une langue universelle, philosophique et scientifique, a été, depuis la Renaissance, le rêve de tous les grands penseurs, notamment d'un Descartes et d'un Leibniz. De nos jours, les besoins du commerce international ont donné naissance et assuré un succès relatif à des tentatives de ce genre (le *Volapük*, puis l'*Esperanto*). La nécessité d'une telle langue se fait de plus en plus sentir, et s'imposera bientôt au monde civilisé.

Jusqu'ici nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur sur la question de principe; mais où nous différons complétement d'avis avec lui, c'est (naturellement) sur le choix de la future langue universelle. Il propose le latin, pour des raisons historiques et sentimentales qui nous paraissent plus respectables que convaincantes; nous ne discuterons que les autres. Il adresse d'abord à l'*Esperanto* un reproche surprenant : il trouve qu'il est trop facile, et que par suite il n'est pas propre à servir de « gymnastique intellectuelle ». Il s'est laissé séduire par un souci pédagogique fort louable, mais un peu déplacé. Il nous semble que la première qualité de la langue universelle doit être la simplicité et la facilité, et qu'elle n'est nullement destinée à servir de gymnastique intellectuelle. L'auteur oublie que ce doit être non seulement la langue des savants et des érudits, mais celle des voyageurs, des commerçants, qui n'ont pas besoin, en général, d'une culture littéraire raffinée. D'ailleurs, une langue vraiment *rationnelle* et *philosophique*, comme celle que rêvait Leibniz, serait une excellente propédeutique logique et scientifique, car elle serait fondée sur l'analyse exacte des idées; et elle constituerait une gymnastique intellectuelle au moins aussi utile que les exceptions et irrégularités absurdes de nos grammaires, et les subtilités ou les chinoiseries de nos syntaxes. Enfin, M. Valdarnini oublie ce qu'il a dit lui-même, à savoir que les lettrés pourraient et devraient toujours apprendre les langues anciennes ou modernes pour étudier et apprécier les littératures correspondantes. La langue universelle ne se pique pas d'être littéraire ou poétique, mais bien d'être logique, scientifique et pratique.

Or, à cet égard, le choix du latin nous semble étrange, et tout à fait malencontreux, car c'est la langue la moins appropriée aux concepts scientifiques et aux besoins pratiques. Si l'on voulait à toute force adopter une langue classique, le grec serait bien préférable, par la facilité avec laquelle il forme les mots composés, et surtout par son article, si commode pour les abstractions philosophiques et pour la construction des phrases. M. Valdarnini soutient que le latin s'adapterait fort bien à l'expression des idées modernes ; nous nous permettons d'en douter, et la seule preuve qu'il en donne nous semble peu concluante. Il cite la *Vox Urbis*, qui traduit *bicyclette* par « *birota velocissima.* » Cette élégante périphrase (qui rappelle celles de Delille) ferait assurément fort bien en vers latins; mais elle serait plutôt déplacée dans le style industriel et commercial. Rien ne prouve mieux que cet exemple que le latin est une langue littéraire, mais non pas une langue pratique. L'auteur arguë du fait que le latin a été la langue commune des savants jusque dans ce siècle. Mais il faut savoir quel latin ! Un latin plein de néologismes que nos professeurs de rhétorique qualifieraient impitoyablement de barbarismes, et qui auraient fait refuser Spinoza, Leibniz et Newton à tous nos examens. M. Valdarnini trouve à son projet ce grand avantage de résoudre, en la supprimant, la question du classique et du moderne, en faisant du latin la langue internationale pratique. Mais il faudrait choisir entre le latin littéraire de Cicéron et le latin barbare des scolastiques et des modernes ; car si l'on mêlait les deux dans l'enseignement, ce ne serait pas la restauration, mais la ruine définitive des études littéraires et classiques [1]. Or le latin ne pourrait devenir une langue pratique qu'en absorbant une multitude de barbarismes empruntés aux langues modernes : on dira avec Leibniz « magazina », on traitera avec Jacobi « De determinantibus functionalibus ». Mais ce n'est pas tout encore : même avec un vocabulaire modernisé, le latin sera toujours cent fois plus difficile à apprendre et à pratiquer que n'importe quelle langue artificielle. On oublie trop souvent en effet qu'une langue ne se compose pas seulement d'un vocabulaire, mais encore d'une grammaire, et que c'est la grammaire qui constitue proprement la langue et qui en fait la facilité ou la difficulté. Or, à cet égard, le latin et le grec sont encore moins pratiques qu'aucune langue vivante. Que si l'on veut réformer à la fois le vocabulaire latin, en l'enrichissant, et la grammaire latine, en la simplifiant, on obtiendra alors une langue vraiment pratique ; mais ce ne sera plus du latin : ce sera un autre *Esperanto*, seulement moins international.

Tout ce qu'on peut dire en faveur du latin, et aussi du grec, c'est que ces deux langues classiques ayant fourni les racines de la plu-

1. Il convient de remarquer que M. Naville préconise au contraire une langue artificielle, afin que les élèves, débarrassés des langues étrangères, puissent mieux étudier les langues mortes, et il espère ainsi relever les études classiques, qui conserveront toujours leur valeur éducative.

part des mots scientifiques, il est bon que la langue universelle artificielle leur emprunte le vocabulaire scientifique, qui est déjà en grande partie international. Elle se rapprochera ainsi autant que possible des langues vivantes, et économisera d'autant la peine et le temps de ceux qui auront à l'apprendre. Mais on ne peut aller plus loin, ni espérer ressusciter une langue morte, dont la structure synthétique et complexe répond à un autre esprit et à un autre âge que le nôtre, et l'adapter aux nécessités de la pensée moderne et du commerce international. Si M. Valdarnini veut contribuer efficacement à l'avènement de la langue internationale dont il a si bien montré la nécessité, qu'il fasse campagne avec nous pour l'adoption d'une langue artificielle, dont le vocabulaire sera emprunté en partie au latin. mais dont la grammaire sera toujours infiniment plus régulière et plus simple que celle de n'importe quelle langue ancienne ou moderne.

LOUIS COUTURAT.

Filippo Masci. — ELEMENTI DI FILOSOFIA PER LE SCUOLE SECONDARIE, vol. I, Logica. Napoli, 1899.

Ce cours classique de philosophie comprendra deux volumes; la logique, à elle seule, remplit le premier, un in-8° compact de plus de 500 pages. La psychologie et la morale réunies formeront le second. On conçoit sans peine qu'il est possible d'introduire dans un cours de logique beaucoup de développements qui pourraient prendre place dans un cours de psychologie ou dans une introduction générale. Néanmoins, le développement donné ici à la logique surprend un peu le lecteur français habitué à nos manuels et à nos cours d'enseignement secondaire. La logique, et surtout la logique formelle, est par trop dédaignée chez nous. Il m'est arrivé, au baccalauréat, de poser successivement à chacun des 18 candidats d'une même série cette simple question : « Qu'appelle-t-on *figures* et *modes* du syllogisme? » sans obtenir une seule réponse, ce qui prouve qu'ils n'avaient pas la plus élémentaire notion de la théorie du syllogisme. On soulèverait chez nous de bruyantes protestations si l'on demandait aux candidats au baccalauréat de savoir seulement la vingtième partie de ce que contient le livre de M. Masci. Et remarquez bien qu'il a soigneusement élagué tout ce qu'il y a d'artificiel, de vide et de stérile dans les traditions scolastiques; mais il s'étend sur la théorie du concept, sur celle de la définition, sur celle du jugement, sur toutes les questions qui ont une haute portée philosophique, commençant par des explications très élémentaires, comme il convient quand on écrit pour des élèves, et s'élevant par degrés à des considérations intéressantes et instructives, même pour les maîtres. Bref, voilà le meilleur traité de logique que je connaisse; et pour mettre entre les mains des élèves de nos lycées un ouvrage pratique et clair, à la fois élémentaire et savant, il serait difficile de mieux faire que de le traduire.

E. GOBLOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXII.

L. WILLIAM STERN. *La perception des changements de hauteur des sons musicaux.* Cet article est le complément de travaux précédents du même auteur, partiellement publiés dans la même Revue, mais reproduits dans un volume intitulé *Psychologie de la perception du changement*, dont il sera rendu compte très prochainement dans la *Revue Philosophique* : j'ajouterai au compte rendu du livre celui du présent article.

L. WILLIAM STERN. *Contribution à la Psychologie différentielle du jugement.* La Psychologie différentielle dont il est ici question n'est autre chose que la psychologie individuelle, mais l'auteur préfère le nom de Psychologie différentielle, qui indique que son objet est constitué par les variations ou différences que présentent les individus. — La contribution qu'il apporte ici consiste dans une remarque qu'il a faite au cours de ses expériences sur la perception de la hauteur des sons. Les deux sujets qui ont fait les expériences devaient dire si un son entendu après un autre était plus haut, moins haut ou de même hauteur. Or leurs façons de répondre étaient différentes et passablement caractéristiques. Stern distingua donc deux types de jugement, il appelle l'un *objectif* et l'autre *subjectif*. L'homme qui appartient au type objectif est passif à l'égard de l'impression, et il ne donne son jugement que quand il l'a formé d'une façon certaine; le subjectif se laisse guider par une opinion préalable, il est impatient, et son jugement est moins déterminé par ce qu'il perçoit que par les oscillations de hausse et de baisse de son activité psychique. Aussi le premier juge avec plus de lenteur et de sûreté que le deuxième, et d'autres différences sont mises en lumière par les expériences.

M. SACHS et R. WLASSAK. *La localisation optique du plan médian.* Le but de ce travail est de déterminer dans ses traits principaux le mécanisme de la localisation du plan médian, c'est-à-dire de chercher comment nous percevons les objets placés droit devant nos yeux. Par suite, bien que les expériences donnent des mesures relatives à la concordance entre le plan médian anatomique et le plan médian localisé par les yeux, les mesures ne sont qu'approximatives. — Les expériences ont été faites dans une chambre noire; l'objet perçu était une ligne lumineuse verticale à laquelle on donnait des positions différentes, et le sujet, dont la tête était maintenue immobile par un

appareil compliqué, devait dire si la ligne lumineuse lui semblait être dans le plan médian, ou à droite, ou à gauche. — Voici les principaux résultats. Le temps pendant lequel la ligne brillante est perçue n'exerce pas d'influence sur la localisation. La distance de perception est indifférente. Les auteurs ont considéré plutôt la précision (*Bestimmtheit*) que l'exactitude de la localisation : cette précision est indiquée par l'étendue du champ visuel dans laquelle se trouvent placés les objets que les sujets déclarent être sur le plan médian. Les réponses permettent de fixer une délimitation directe du champ de localisation médiane, — et une délimitation indirecte : cette dernière provient de ce que les parties du champ visuel qui sont perçues comme étant à gauche et celles qui sont perçues comme étant à droite se recouvrent partiellement. La région ainsi déterminée par la localisation indirecte n'est jamais supérieure à un degré : la région de localisation directe est plus étendue et plus flottante. — Enfin, comme résultat important, il faut signaler que les expériences tendent à établir que la localisation médiane dépend uniquement des conditions dans lesquelles se forme l'image rétinienne et non pas des sensations musculaires.

G. Abelsdorff. *Les changements de largeur de la pupille sous l'influence des lumières de coloration différente.* Expériences montrant que le rétrécissement de la pupille, sous l'influence de lumières colorées, varie dans le même sens que l'intensité de l'excitation : « la valeur pupillomotrice », suivant l'expression de l'auteur, est proportionnelle à l'intensité de la lumière colorée.

Reddingius. *Une adaptation.* L'auteur, ayant un œil fermé et regardant pendant un quart d'heure différents objets à travers un prisme de 36°, s'exerce à toucher les objets avec la main droite : après qu'il a retiré le prisme, la main droite, pendant un certain temps, a perdu l'aptitude à toucher exactement les objets perçus par l'œil ; le même fait se produit pour le pied dans une expérience analogue : mais la main gauche dans le premier cas, l'autre pied et les deux mains dans le second cas ne commettent pas la même erreur. L'exercice moteur de la main et du pied a donc réalisé en eux une adaption particulière des mouvements à l'égard des perceptions visuelles. Cette adaption persiste pendant un certain temps, et elle se produit uniquement pour le membre exercé et non pour le membre symétrique, contrairement à l'opinion de Helmholtz, qui a signalé ce genre d'illusions (*Optik*, 2e éd. p. 745).

H. Cornelius. *Sur les « qualités formelles »* (*Gestaltqualitäten*). L'auteur rappelle la théorie de l'abstraction qu'il a exposée dans sa *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897) ; il la défend contre des objections de Meinong (reproche de nominalisme, reproche de cercle vicieux), et y ajoute des explications complémentaires, dont la principale porte sur les qualités formelles. Les représentations complexes peuvent se ressembler par des caractères qui tiennent à leur compo-

sition même, et ce sont ces caractères qui constituent les qualités formelles; exemples : une forme semblable qui se trouve dans des systèmes différents de points, un même timbre dans des assemblages de sons différents, etc. L'auteur tire de là une explication des jugements de comparaison et annonce qu'il fera l'application des mêmes idées aux jugements sur la durée et à la perception du changement.

SOMMER. *Une expérience de suggestion à échéance.* Un sujet garde, après la cessation de l'état hypnotique, un souvenir partiel de ce qu'il a fait et dit pendant le sommeil à la suite d'une suggestion. Après une suggestion à échéance de deux minutes, il garde également un souvenir partiel, peut-être même plus détaillé, et il raconte que, pendant les deux minutes, il s'est proposé, pour ne pas oublier l'échéance, de compter jusqu'à 120 (2×60 secondes); il n'a compté que jusqu'à 31 ou 32, ce qui ne l'a pas empêché d'obéir à la suggestion au moment exact.

MAX ETTLINGER. *Pour fonder une esthétique du Rythme.* L'auteur de ce travail de 40 pages, cherchant à expliquer l'impression que produit le rythme des sons ou des mouvements, analyse d'abord l'acte qui consiste à rythmer des sons brefs, égaux et qui se succèdent d'une manière uniforme à de courts intervalles : c'est d'une façon spontanée que certains hommes rythment de pareils sons, c'est-à-dire les perçoivent comme inégaux, comme d'inégale durée et comme formant des groupes réguliers. Il rejette plusieurs théories, notamment celle qui attribue le fait aux oscillations de l'attention. Il distingue deux tendances opposées et simultanées : dans des perceptions de ce genre, on a une tendance à passer d'une impression à l'autre, à suivre le mouvement, et une tendance contraire, inhibitrice, une tendance à regarder en arrière. Du conflit de ces deux tendances naît l'arrangement rythmique. Cette théorie fournit l'explication du caractère esthétique propre à l'iambe, au trochée, etc., et forme ainsi une base pour l'esthétique du rythme.

B. ERDMANN et R. DODGE. *Pour élucider nos expériences tachystoscopiques.* Dicussion minutieuse de la critique faite de l'ouvrage des deux auteurs sur la psychologie de la lecture (*Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage*, 1898) par Wundt (*Philos. Studien*, XV, p. 287).

LOTTIE STEFFENS. *Contributions expérimentales á la théorie du procédé économique pour apprendre par cœur.* Expériences faites sous la direction de G. E. Müller. Quand on apprend par cœur une strophe de vers, ou une série de syllabes, on a le choix entre deux procédés : 1° on peut lire plusieurs fois de suite le morceau tout entier jusqu'à ce qu'on le récite sans faute; c'est le procédé du bloc, ou de l'ensemble (*Ganz-Verfahren*); 2° on peut aussi diviser le morceau en sections, et apprendre chaque section d'abord, puis l'ensemble. Le second procédé semble être le plus ordinairement employé, et l'on

est porté à croire qu'il est le plus économique, c'est-à-dire qu'il demande la moindre dépense de temps. Les expériences ici rapportées ont consisté à faire apprendre par cœur à des personnes de bonne volonté, dans des conditions variables, des strophes de 8 ou 9 vers, ou des séries de syllabes dépourvues de sens. Pour apprécier les résultats, on a tenu compte de deux quantités : le temps employé pour apprendre, et le nombre moyen des répétitions de chaque vers ou de chaque ligne. — Une première série d'expériences (apprendre par cœur une strophe de *Childe Harold*) montre que le procédé du sectionnement est instinctivement choisi par tous les sujets, qui ont cependant chacun leur manière de diviser la strophe. — Des expériences faites pour comparer les deux procédés montrent que le procédé qui consiste à apprendre en bloc une strophe de 9 vers, ou bien 8 groupes de deux syllabes dépourvues de sens, est plus rapide que le procédé ordinaire. Mais on peut distinguer d'autres procédés : l'un consiste à répéter d'abord un certain nombre de fois les trois ou quatre premières lignes (3 fois par exemple), et à apprendre ensuite toute la strophe à la fois; un autre consiste à diviser la strophe en deux sections et à les apprendre l'une après l'autre : le procédé du bloc, au cours de minutieuses expériences comparatives, avec des adultes, et avec deux enfants, s'est toujours montré le plus rapide. Même résultat avec des syllabes sans signification, tout cela à la surprise des sujets et même de l'auteur du travail. L'explication la plus vraisemblable de ces résultats est que le procédé du bloc favorise toutes les associations utiles, ne crée pas d'associations nuisibles et répartit le travail mental d'une façon régulière sur l'ensemble du morceau qui doit être appris. — Enfin un dernier groupe d'expériences montre que la régularité dans la répartition des répétitions exerce une influence particulièrement favorable.

Théodor Lipps. *Sur les « qualités formelles »*. Simple note au sujet de l'article de Cornelius analysé plus haut. Lipps ne voit dans les « qualités formelles » de Cornelius qu'un mot qui cache les faits et les problèmes.

M. Sachs. *Sur l'influence des lumières colorées sur la largeur de la pupille*. Réclamation au sujet de l'article de Abelsdorff analysé plus haut. Sachs se plaint de n'avoir pas été cité suffisamment, et déclare que le travail d'Abelsdorff est une simple confirmation partielle de ses propres travaux antérieurement publiés. (*Archives de Pflüger*, 52, et *Archiv f. Ophthalmologie*, 39, 3.)

Kristian Aars. *L'attente*. Étude de psychologie introspective, montrant que l'état psychique de l'attente ne se réduit pas à l'association, mais à un effet de l'association. Un événement psychique quelconque peut être suivi par un autre événement quelconque : mais parmi les événements qui peuvent ainsi apparaitre, il en est un certain nombre que l'association peut appeler de préférence : « Tout événement a une série de lignes d'association, il est un centre de

lignes de ce genre. » L'attente repose sur l'existence de ces lignes d'association.

THEODOR LIPPS. *L'objectivation esthétique du moi.* Je traduis par un équivalent explicatif le titre de cet article : *Aesthetische Einfühlung.* Si je vois un homme faire un geste de colère, la perception du geste évoque dans mon esprit la représentation de la colère, et j'attribue un sentiment de colère à l'homme qui est devant moi. Mais cette colère est la mienne, elle est l'image d'un sentiment qui m'appartient, et cependant je l'attribue à autrui. C'est ce fait que Lipps appelle *Einfühlung* : il consiste en ce que je trouve chez autrui une manière de sentir qui m'est personnelle. Il suffit d'ailleurs que j'aie en moi-même les éléments dont se compose le sentiment d'autrui pour que le signe puisse me faire comprendre ce sentiment, même si je ne l'ai pas éprouvé moi-même sous sa forme concrète. — Si maintenant le geste est celui d'une statue, le phénomène va prendre un caractère esthétique : je n'aurai plus la croyance à un sentiment de colère chez un autre homme, j'en aurai l'impression, le signe sera devenu un symbole, et par cette transformation l'objectivation du moi sera devenue esthétique. D'une manière générale, la perception esthétique consiste à objectiver des sentiments qui nous sont personnels et à les attribuer symboliquement à des êtres ou à des choses qui ne les possèdent pas réellement. Par exemple nous pouvons éprouver le sentiment esthétique dans la perception d'une spirale, si le mouvement de la ligne devient pour nous le symbole de tendances que nous trouvons en nous. De même le rhythme d'une série de sons a un caractère esthétique parce qu'il évoque le sentiment des mouvements rythmiques de la vie psychologique et qu'il nous donne ainsi l'occasion de trouver dans les faits extérieurs un symbole de notre vie intérieure.

G. ABELSDORFF. *Remarques complémentaires,* etc. Abelsdorff répond brièvement aux reproches de Sachs rapportés plus haut : il a cité le deuxième travail de Sachs dans un article non encore paru de l'*Archiv für Augenheilkunde.*

FOUCAULT.

Voprossi filosofii i psychologuii.

Septembre-décembre 1900.

N.-G. DEBOLSKY. — *L'idéal esthétique.* Communication faite à la Société de philosophie de l'Université de Saint-Pétersbourg.

V.-E. GUIATSINTOV. — *L'art et la réalité.* Analyse des théories de Taine sur l'art.

J.-J. LAPSCHINE. — *La crainte dans le penser.* L'auteur arrive à la conclusion de Bain : la science est le meilleur remède contre la crainte et la timidité dans le penser.

Tschige. — *Congrès de psychologie.* M. Tschige exprime le désir que le VI[e] congrès de psychologie ait lieu en Russie.

La *Revue* contient des articles (Troubetskoy, Kotlarevsky) consacrés à Préobrajensky[1].

Vassily Préobrajensky est un philosophe-philologue. Qu'il étudie Platon ou Dante, Kant, Pascal, Nietzsche ou Leibniz, il étudie tout d'abord son auteur au point de vue philologique; il cherche à saisir chaque phrase, à pénétrer le sens de chaque terme, la *vraie pensée* de son philosophe qu'il soumet, pour ainsi dire, à une analyse microscopique dont il réunit ensuite tous les éléments épars, philologiques, logiques, psychologiques, pour en composer un système, une unité complète.

Il aimait beaucoup les sciences mathématiques, il s'occupait surtout de géométrie analytique. Cette science exacte lui procurait une sorte de satisfaction intellectuelle qu'il ne trouvait pas toujours dans la philologie. Mais son esprit ne se renfermait dans la sphère de l'abstraction que pour y découvrir le mouvement vital de la pensée, la logique de l'idée pure.

Il étudia consciencieusement tous les systèmes philosophiques, sans adhérer à aucun : ni le matérialisme, ni le spiritualisme, ni l'émpirisme, ni le néo-kantisme, ni la métaphysique rationnelle, ni la philosophie individualiste, aucun système ne satisfit ses exigences purement logiques. Il aimait pourtant la philosophie, il l'aimait pour elle-même. C'était, certes, un sceptique, mais un sceptique plein d'amour pour la vérité, la désirant de toutes les forces de son être. Il attachait à la philosophie un rôle prépondérant dans le développement intellectuel et moral de l'humanité.

Quant on voulut nommer Préobrajensky professeur à l'Université de Moscou, il refusa : « Je suis trop subjectif pour enseigner la philosophie; je suis trop sceptique », disait-il à ses amis. Il était sceptique par amour de la philosophie, sceptique par l'énergie de son esprit critique, et son scepticisme se pénétra de sa philosophie, comme sa logique s'affermit au contact de ses recherches mathématiques. Ses travaux philologiques contribuaient au développement de son scepticisme. Il y a une sorte de parenté chimique entre le scepticisme et la philologie. Il n'est pas rare que les sceptiques s'abandonnent à la philologie et que les philologues deviennent sceptiques. On le constate chez les philologues et les sceptiques de l'antiquité, chez les sophistes et humanistes de la Renaissance, enfin chez les penseurs du XIX[e] siècle, chez Renan, par exemple.

Nul mieux que le philologue ne comprend la fausseté du verbe

1. Vassily Préobrajensky, directeur de la *Revue de philosophie et de psychologie* de Moscou, est né le 5 octobre 1864, mort le 11 avril 1900. Ses principaux travaux sont : *Œuvres de Leibniz*; *Éthique de Spinoza* (traduction); *Le réalisme de Spencer*; *La théorie de la connaissance chez Schopenhauer*; *Nietzsche et la morale d'altruisme*, etc.

humain, nul mieux que lui ne sait comment naissent, évoluent, meurent et renaissent les idées des hommes. Dans son éternelle poursuite de la compréhension objective de la parole, le philologue revit, pour ainsi dire, et mieux que nul autre, les théories, les systèmes divers et opposés, et cela seul mine sa foi dans les dogmes philosophiques. A force de contempler la diversité de la vie intellectuelle de l'humanité et les paroles, souvent les mêmes, par lesquelles elle se manifeste et s'exprime, le philologue finit par étudier le verbe pour le verbe et non plus pour l'idée qu'il renferme. Les enseignements philosophiques et moraux lui apparaissent, certes, comme des créations sublimes de l'humanité, mais il les étudie, avant tout, comme un philologue.

Chez Préobrajensky, le doute philosophique et le criticisme logique communiaient dans l'amour instinctif de la philosophie.

Vassily Préobrajensky s'occupa d'abord de la philosophie anglaise : mais la logique empirique et la psychologie ne tinrent pas longtemps son attention en éveil. Plus tard il nia même la valeur philosophique de la psychologie contemporaine. Sa thèse de doctorat était bien *Le réalisme de Herbert Spencer*, mais la philosophie « synthétique » de ce dernier ne le satisfaisait point.

Abandonnant l'empirisme, Préobrajensky s'éprit de Kant et des métaphysiciens, antiques et modernes. Ces derniers ne lui offraient pas pleine satisfaction, mais la belle profondeur de la métaphysique l'attira. Il reconnaissait la subjectivité inévitable de la pensée humaine et la relativité de la pensée pure. C'est par là qu'on peut expliquer sa sympathie pour les philosophes qui nous ont livré leurs « idées intimes », sous forme de *pensées*, *aphorismes* ou *sermons* : Amiel, Pascal, Serën-Kjerkegaard.

Préobrajensky aimait Schopenhauer pour la profondeur de son lyrisme philosophique, il aimait Platon pour son génie et pour l'idéale honnêteté de sa pensée. Si ces penseurs passionnaient Préobrajensky, il n'était pas cependant leur disciple : il leur appliquait un criticisme sévère. Il prenait chez chacun d'eux ce qui correspondait le mieux à à ses propres idées. Il subit beaucoup l'influence de Kant, surtout au point de vue des problèmes moraux. L'idéalisme humanitaire de Guyau versa aussi sur lui ses bienfaits. *La morale sans obligation ni sanction* du regretté philosophe français captiva Préobrajensky, mais ses amours philosophiques étaient toujours de courte durée. A l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir* succéda celui de *Also sprach Zarathustra.*

Nietzsche n'est pas seulement un penseur, il est surtout un poète; l'idée et l'image sont inséparables dans ses écrits. Préobrajensky aime en lui le philologue plus que le philosophe. Il admet avec le penseur allemand que le sens de la vie humaine n'est pas le bonheur médiocre de l'animal, mais la poursuite d'un but supérieur, l'effort vers la vérité; il ne cherche pas, cependant, comme Nietzsche, à démolir l'*édifice humain* pour mettre à nu les bases sur lesquelles il repose; il ne crie pas : « En avant! Chasse de ton âme le mécontentement de

toi-même, tu possèdes une force capable de t'élever vers la *Connaissance* », il ne prêche pas la religion du Surhomme : il n'y croit guère. Ce qu'il aime, c'est la religion de la beauté morale de l'humanité, en général, sans faire de distinction entre la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves ». Dans son étude sur Nietzsche il cherche à démontrer que tout en prêchant la puissance illimitée de la volonté de l'homme supérieur, Nietzsche était pénétré de l'amour du genre humain. Le trait d'union entre eux est la passion de la musique. Comme Nietzsche, Préobrajensky envisageait le phénomène musical au point de vue purement philosophique. Il s'occupait beaucoup de l'histoire de la musique.

La musique a le secret d'exprimer les émotions, les sensations les plus intimes de la vie intérieure de l'homme. Si la musique est incapable de reproduire l'image d'un être ou d'une chose, elle sait évoquer des rythmes et des harmonies qui traduisent toutes les vibrations de l'âme humaine : joie et tristesse, silence et fraîcheur, doute, passion, aspiration vers l'infini... Si elle ne nous explique pas le pourquoi de la vie, la musique nous la fait aimer. Dans les jours les plus sombres de sa vie, Beethoven, poursuivi par l'idée du suicide, écrivait : « L'art seul m'a retenu ».

C'est dans l'amour de la musique que Préobrajensky trouva le but de sa courte existence. Ne possédant pas assez de foi pour adhérer à telle ou telle école philosophique, c'est l'esthétique musicale qui le rapprocha des hommes, le rendit plus indulgent aux autonomies de la vie...

Préobrajensky aimait le paradoxe.

« La haine instinctive du paradoxe, écrit-il, est l'une des meilleures preuves de la vulgarité de la pensée. Toute théorie, toute idée positive apparait tout d'abord sous forme de paradoxe. La théorie de Copernic n'apparut qu'un paradoxe; la conviction de Colomb, qu'il est possible d'atteindre les rives des Indes ne fut, au commencement, qu'un paradoxe; les idées de Platon furent considérées comme des paradoxes; toute pensée qui s'écarte un peu de l'opinion courante n'est-elle pas envisagée comme un paradoxe? »

Le scepticisme est généralement paradoxal; il est paradoxal pour les philosophes qui ont foi en tel ou tel système, il l'est aussi pour la foule qui n'aime point douter et préfère n'importe quel enseignement au poison du doute. « Il y a des hommes, dit Préobrajensky, chez qui la modicité n'est pas seulement l'un des éléments de leur nature, mais tout leur idéal : pour ceux-là le scepticisme est sans danger: mais ils ne l'aiment pas comme destructeur de leur tranquillité. »

Il y a cependant scepticisme et scepticisme, comme il y a foi et foi. Il y a un scepticisme faux qui présente simplement l'indifférence pour la vérité, la paresse de l'esprit et la froideur du cœur. L'ironie est la seule arme de cette sorte de scepticisme. Il y a la foi qui masque seulement le vide de ceux qui la confessent. Mais il y a aussi

une foi vivante, profonde, généreuse, foi dans la vérité, dans la justice qui illumine l'existence humaine. Il y a aussi un scepticisme franc, fruit d'un esprit fort et d'un noble cœur. C'est là le scepticisme de Préobrajensky. « Nous sommes devenus trop rationalistes pour avoir la foi, dit-il, mais nous sommes encore incapables d'admettre la suffisance triomphante du rationalisme. Nous avons perdu la foi, mais nous conservons encore l'angoisse de sa perte (*Toska po veré*). Nous gardons à jamais la conviction que la religion est une création humaine, que la diviniser serait un « péché immoral », mais il y a des moments où ce péché nous attire trop... »

Celui qui écrit ces lignes cherche involontairement, à coup sûr, à travers son scepticisme, non pas la foi, mais une foi...

« Heureux celui, dit Préobrajensky, qui n'a jamais entendu dans les profondeurs de son être le murmure : Il n'y a pas de sens dans la vie. Ce murmure ment peut-être : *la voix intérieure* se trompe généralement, et pourtant, il est aussi difficile de s'en défaire que des hallucinations. Quelle puissance de volonté il nous faut pour nous défaire de ces hallucinations. Le manque de cette force fait souffrir la majorité des hommes qui pensent... » Ce ne sont pas là des paroles d'un épicurien.

Préobrajensky ne croyait pas au « progrès » de l'humanité, mais il niait aussi « le droit au pessimisme ». Pour avoir le droit de poser la question de la valeur de la vie, pour avoir le droit d'y répondre par la négation, il faut connaître la vie dans toutes ses manifestations. Or, notre humanité maladive, les masses bornées, les hommes à l'idéal et aux sentiments dégénérés, ne peuvent pas répondre à la question : Que vaut la vie humaine? Quand l'humanité se créera une nouvelle et puissante culture — si jamais ce moment arrive — alors seulement elle aura le droit de jugement sur elle-même, sur la vie, sur l'homme.

Faut-il chercher une réponse à nos tourments dans la philosophie ou faut-il s'endormir dans le traintrain quotidien? Par orgueil ou par crainte de médiocrité nous ne voulons pas nous contenter, souvent, d'un « menu bonheur ». Sommes-nous trompés quand nous nous y abandonnons ou quand nous le laissons échapper? Où est la sagesse?

Si, par habitude ou inconscience, nous acceptons, dans la vie, un « bonheur médiocre », dans la philosophie, qui ignore les petitesses et qui n'a point de limites, il nous est impossible de le faire, nous y cherchons toujours davantage, elle nous fait aspirer vers l'absolu... Le trouvons-nous? Hélas, non, surtout dans la pensée philosophique contemporaine qui présente « un contentement médiocre des formules acquises... »

C'est du scepticisme un peu simpliste, mais ce qui plaît surtout chez Préobrajensky, c'est justement sa simplicité, je dirais sa virginité d'âme.

Ossip-Lourié.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Regnaud. *La Civilisation païenne et la famille*, in-12. Paris, Perrin.

R. de Maulde de la Clavière. *L'Art de la vie*, in-12. Paris, Perrin.

Th. Darel. *La Folie, ses causes, sa thérapeutique*, in-8. Paris, F. Alcan.

Lapeyre (Paul). *Le Catholicisme social*, 3 vol. in-12. Paris, Lethielleux.

Michaud. *Pensées de Marc Aurèle*, trad. nouv., in-8. Paris, Fontemoing.

M. Muret. *L'Esprit juif*, in-12. Paris, Perrin.

Bazaillas. *La Crise de la croyance*, in-12. Paris, Perrin.

L. Favre. *L'Organisation de la Science*, in-12. Paris, Schleicher.

L. Favre. *La Méthode dans les sciences expérimentales*, in-12. Paris, Schleicher.

E. Chartier. *Spinoza*, in-18. Paris, Delaplane.

Gründwedel. *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*, in-4. Paris, Leroux; Leipzig, Brockhaus.

L. Tolstoi. *Les Rayons de l'aube*, trad. Bienstock, in-12. Paris, Storck.

R. de la Grasserie. *Des principes sociologiques de la Criminologie*, in-8. Paris, Giard et Brière.

Murisier. *Les Maladies du sentiment religieux*, in-12. Paris, Alcan.

Lemon. *The Skin considered as an Organ of Sensation*, in-8. Gardner.

Schartzkopff. *Beweis f. d. Dasein Gottes*, in-8. Halle, Müller.

W. Stern. *Die allgemeinen Principien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis*, in-8. Berlin, Dümmler.

Labriola (Teresa). *Revisione critica delle più recenti teorie su le origine del Diritto*, in-8. Roma, Lœscher.

C. Melzi. *Antropologia pedagogica*, in-8. Arona.

F. Scaglione. *Dell' educazione morale*, in-8. Catania, Galatola.

Obolenski. *Istoria mislii*, in-8. Saint-Pétersbourg.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

ÊTRE OU NE PAS ÊTRE

OU

DU POSTULAT DE LA SOCIOLOGIE

Peut-on prévoir avec quelque probabilité l'avenir d'une nation, même prochain? Telle était la question que nous nous posions anxieusement en 1871. Pour que les vicissitudes futures d'une société se prêtent à la prévision, il faut, nous disions-nous, que les sociétés soient un objet de la nature, soumis à des lois comme tous les autres, un objet qu'on puisse connaître scientifiquement. Or cela exige que le fait social soit considéré dans sa généralité. Les sociétés animales doivent donc être comprises dans les recherches qui tendent à constituer la sociologie; car plus ces recherches seront exemptes de toute passion politique, plus elles auront de chances de découvrir les faits essentiels et leurs vrais rapports. Quand en 1872 nous étions ainsi conduit à traiter des sociétés animales avec le dessein avoué de dégager de cette étude quelques lois qui fussent communes à toutes les sociétés, non encore pour les régir, ce qui impliquerait la détermination de lois très spéciales, mais simplement pour les mieux connaître, et pour montrer en fin de compte que la sociologie était possible, notre tentative pouvait paraître téméraire. Ni le *Bau und Leben des sozialen Kœrpers* de Shœffle, ni la *Sociologie* de Spencer n'avaient paru. En dehors des quelques amis avec lesquels Littré venait de fonder une éphémère société de sociologie, il n'y avait pas dix personnes en France qui fussent favorables à cet ordre de recherches. Les philosophes de profession savaient en général assez vaguement que Comte avait proposé ce mot pour désigner la science sociale : ils étaient unanimes à le trouver bizarre et mal venu. La réaction religieuse sévissait, un fougueux prélat surveillait, des bancs de l'Assemblée, l'université tout entière, et la crainte qu'il inspirait était telle que M. Janet devait nous obliger, quatre ans après, à supprimer l'Introduction historique de notre thèse parce que nous ne voulions pas en effacer le nom d'A. Comte. De toutes parts, les foules inquiètes se pressaient aux

pèlerinages. Éperdument elles chantaient : « Sauvez Rome et la France au nom du Sacré-Cœur » : montrant assez par là qu'elles comptaient pour le relèvement du pays non sur les enseignements d'aucune science, mais sur l'intervention d'en haut. Il ne semblait pas que la science positive des faits sociaux dût avoir de sitôt son jour.

Cependant elle a fait en peu de temps des progrès incontestables. D'un côté le livre de M. Perrier sur les *Colonies animales*, magistral développement d'une section de notre ouvrage, est venu montrer dès 1881 comment se forme l'individu, élément de l'agrégat social, et confirmer dans la région des faits biologiques, la loi de composition progressive dont les sociétés de mammifères supérieurs n'étaient, d'après nous, qu'un cas particulier. De l'autre, M. Fouillée, tout en adressant à la science naissante des critiques, très bienveillantes d'ailleurs, lui frayait le chemin hardiment par sa décisive réfutation de la morale kantienne. Et M. Durkheim, introduisant dans le débat les riches matériaux accumulés par l'Ethnographie, la Criminologie et la Science des religions, en Allemagne et en France, faisait en 1893 un puissant effort pour rattacher la genèse de la morale à la loi organique de la division du travail et tracer la courbe de son progrès futur : pour lui comme pour nous les règles morales étaient les conditions d'existence, les lignes structurales de chaque société, et il trouvait dans des lois dont la découverte lui appartient — volume et densité des sociétés — les causes de variation de la division du travail, c'est-à-dire de l'attribution changeante des tâches ou des devoirs à chaque individu au sein du groupe. Il disait des états de conscience humains ce que nous avions admis des états de conscience chez l'animal : « produits de la vie en groupe, c'est la nature du groupe qui seule les peut expliquer... » et encore : « quoique la société ne soit rien sans les individus, chacun d'eux est beaucoup plus un produit de la société qu'il n'en est l'auteur » (p. 391). La sociologie obtenait, grâce à l'initiative de M. Liard, un premier cours à l'Université de Bordeaux, et c'est M. Durkheim qui en était chargé. Les ouvrages de sociologie se multipliaient : celui de Shœffle, dont l'obscurité et l'étendue ont malheureusement restreint l'influence, celui de Spencer et beaucoup d'autres moins importants paraissaient, sans parler des ouvrages d'histoire et de géographie sociale qui tendaient à embrasser les faits sous des vues de plus en plus générales. De 1893 à 1896, un Institut ou Société internationale, une Revue et une nouvelle Société parisienne de sociologie étaient fondés à Paris par M. Worms. Trois congrès réunissaient en 1894, 1895 et 1897 les membres de cet Institut international.

Un groupe actif, issu de l'École de Leplay, créait des cours et une revue de « Science sociale », proposait une classification des faits sociaux et, malgré ses défiances contre la philosophie de l'évolution, préconisait une méthode qui le rapprochait sensiblement des disciples de Spencer puisqu'il expliquait la structure de chaque société par les actions du milieu physique et leur contre-coup sur le travail : l'ouvrage de M. A. de Préville sur les *Sociétés africaines* 1894 est un exemple notable de ce rapprochement. Depuis 1896, une *Année sociologique*, groupant les efforts d'une brillante pléiade de jeunes investigateurs, est publiée sous l'inspiration de M. Durkheim dont le cours a été transformé en chaire magistrale. La science sociale est devenue à Paris une nouveauté à la mode. Elle y a son musée et ses collèges. Nos vœux seraient-ils comblés, et les faits sociaux auraient-ils trouvé définitivement leur place dans l'ensemble des phénomènes de la nature?

Il ne faut pas nous dissimuler que ce succès apparent cache de graves périls. En réalité, la sociologie est entravée dans sa marche par des résistances profondes. On consent à la prendre comme étiquette de discours et d'écrits qui ont la faveur du public ; mais on refuse de lui accorder la condition *sine qua non* de son développement normal, à savoir que les sociétés existent, que la conscience sociale est quelque chose au-dessus des personnes individuelles, que par conséquent les phénomènes sociaux constituent un groupe à part au delà des phénomènes psychologiques, qu'ils sont donnés à l'observation et soumis à des lois. Tant que ce postulat ne sera pas admis, la science dont nous parlons sera dépourvue d'objet ; elle restera sans lien avec les sciences de la nature et formera une section de la littérature économico-politique ou de la philosophie morale.

Cherchons d'abord les causes de cette opposition ; nous nous demanderons ensuite si elle est fondée.

I

Un grand discrédit a été jeté sur la sociologie par les rapprochements qu'on a poursuivis jusque dans le détail entre les sociétés et les organismes individuels. Comparaison, a-t-on dit ; assimilation, non pas ! Je me demande à quoi une comparaison peut servir dans une recherche scientifique. Et si on trouve dans le corps social un cœur et un cerveau, pourquoi n'y chercherait-on pas le poumon, le foie et la rate? Il faut prendre un parti à ce sujet et pousser la comparaison jusqu'à l'identité, ou laisser là ces jeux compromettants.

Il y a un intérêt de premier ordre à déterminer les rapports de la sociologie avec la biologie; nous l'avons tenté, et nous rappellerons tout à l'heure comment, puisqu'on l'oublie; mais il n'est pas moins nécessaire de marquer leurs différences. « Il n'est pas une seule science, écrivions-nous en 1874, qui ne puisse être ainsi l'objet de deux thèses opposées à propos des rapports qu'elle soutient avec ses voisines. Ces deux thèses (la liaison et la séparation) sont vraies toutes deux suivant le point de vue d'où l'on envisage les sciences connexes; ce qui revient à dire qu'absolument parlant, elles seraient fausses toutes les deux. Mais quel esprit n'a pas son point de vue propre? Et comment s'abstraire, à moins d'être plus qu'homme, comme dit Descartes, des tendances dominantes dans le milieu scientifique contemporain? L'absolu n'est pas de notre domaine : suivant l'excès qui tendra à prévaloir, ce seront par opposition tantôt les affinités, tantôt les différences que l'on sera appelé à faire ressortir. L'équilibre exact, s'il doit jamais s'établir, sera le résultat d'une longue série d'oscillations en sens contraire » (2e édition, p. 529). Aussi, lorsque nous avons assisté aux récentes déviations de la thèse organique, avons-nous compris qu'une réaction était inévitable. Elle est commencée. Métaphysiciens et moralistes donnent au ζῷον social le coup de pied de Malebranche : « Cela ne sent pas! » Serait-il possible à un sociologue rassis, mais impénitent, de rectifier le point de vue des uns et des autres, en montrant aux uns quelles différences profondes séparent les sociétés des organismes individuels, pour obtenir des autres qu'ils ne méconnaissent pas que les sociétés sont elles aussi organisées et en quel sens on doit leur attribuer la vie.

Autre cause de défaveur : la psychologie, par son riche développement contemporain, prépare, il est vrai, l'avènement de la sociologie, mais elle le prépare si longuement qu'elle le retarde et tend à le rendre inutile. Un très grand nombre de recherches psychologiques portent en réalité sur des questions sociologiques dont la vraie nature reste inaperçue. Est-ce que les fonctions supérieures de la représentation, du sentiment et du vouloir ne supposent pas actuellement l'action réciproque d'un nombre plus ou moins grand d'esprits? Et, si l'on admet que ces fonctions ont eu leur genèse, est-ce qu'il ne faudra pas considérer comme une œuvre collective séculaire et la science et les facultés mêmes avec lesquelles se fait la science? Est-ce qu'on pourra se dissimuler que la raison s'est constituée au cours de l'histoire parallèlement aux connaissances qui sont son acte essentiel aussi bien que son contenu, parallèlement au langage écrit qui est son instrument nécessaire? N'en sera-t-il pas de même

de l'amour, qui s'est enrichi d'époque en époque de sentiments nouveaux et qui est visiblement, dans sa spontanéité apparente, le produit d'une évolution sociale? Le récent livre de M. Ribot sur les sentiments nous fournit une bonne illustration de ces empiétements heureux en un sens, beaucoup plus heureux que regrettables, d'une science sur l'autre : ce livre contient de précieux chapitres de sociologie. Par les productions de cette sorte, le besoin d'explication des phénomènes sociaux, en tant que tels, se trouve, dirons-nous, satisfait ou trompé? en tout cas, elles ont pour effet qu'une systématisation plus complète paraît inutile pour le moment. Un jour viendra où la sociologie reprendra son bien. Alors un bon tiers de la psychologie traditionnelle passera, *mutatis mutandis*, dans la science supérieure dont les progrès, latents jusqu'ici et douteux, se révéleront en pleine évidence. Et c'est par le devenir de la conscience collective au sein de laquelle toutes nos facultés proprement humaines sont écloses, que s'expliquera le développement de l'esprit individuel dans ses fonctions les plus complexes.

Mais le plus redoutable obstacle théorique au progrès de la sociologie est la difficulté que beaucoup éprouvent à abandonner le point de vue individuel propre à la philosophie spiritualiste et à la théologie chrétienne.

Ce n'est pas que d'illustres métaphysiciens n'aient eu en quelque sorte le sens du collectif. Descartes, non content de professer le dogme de la raison universelle et impersonnelle, croyait que les hommes peuvent s'unir par la fusion de leurs volontés propres dans la volonté divine, à la condition de s'aimer les uns les autres comme citoyens d'un même État et membres d'une même société. C'était là le principe de sa morale définitive exposée tout au long dans ses lettres à la princesse Élisabeth où, je ne sais pourquoi, personne n'est allé la chercher. « Il y a, dit-il, encore une vérité fort utile qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont par conséquent les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul et qu'on est en effet l'une des parties de l'univers et plus particulièrement encore l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance, et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » Et plus loin : « La nature de l'amour est de faire qu'on se considère soi-même avec ce bien là (le bien, supérieur à soi, que l'on aime) comme un tout dont on n'est qu'une partie », en sorte que, « quand un particulier se joint de volonté à son prince ou à son

pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux ». Descartes n'est donc pas loin de considérer l'individu comme faisant naturellement partie de *ces grands corps* que sont les sociétés, et Malebranche commentera fort à propos ces passages en montrant dans les agrégats sociaux des tourbillons, c'est-à-dire des ensembles de mouvements et de pensées parallèles convergeant à leur insu vers la conservation du tout : nous dirions des organismes. Mais, en s'avançant dans cet ordre d'idées avec tant de hardiesse, Descartes va sans le savoir, comme par sa définition de la substance, droit au panthéisme. Ces doctrines sur la relativité de l'individu comme corps et comme âme, sur la fusion possible des consciences communes de plus en plus vastes, nous les avons retrouvées sous leur forme définitive dans l'Éthique et le Traité Politique de Spinoza [1].

Elles ne peuvent donc être considérées comme propres à la métaphysique spiritualiste. Leibnitz, d'un coup d'œil sûr, juge qu'elles lui sont incompatibles : « Je demeure d'accord, dit-il dans une lettre à Arnaud, qu'il y a des degrés dans l'unité accidentelle, qu'une société réglée a plus d'unité qu'une cohue confuse, et qu'un corps organisé ou bien qu'une machine a plus d'unité qu'une société; c'est-à-dire il est plus à propos de les concevoir comme une seule chose, parce qu'il y a du rapport entre les ingrédients; mais enfin toutes ces unités ne reçoivent leur accomplissement que des pensées et apparences, comme les couleurs et les autres phénomènes qu'on ne laisse pas d'appeler réels » (30 avril 1687). On ne peut dire plus nettement qu'il n'y a d'unité véritable que dans les monades et que, en dehors d'elles, tout groupement ou agrégat, fût-il spontané, fût-il naturel, ne reçoit son unité que de l'esprit qui le regarde du dehors et reste un tout de coalition, un amas sans réalité objective ou un simple effet d'optique.

Il ne faut donc pas nous étonner que le spiritualisme ait pour le point de vue sociologique une aversion irréductible. Avec le spiritualisme se ligue la philosophie, de son propre aveu éclectique, des

1. Voyez notre *Introduction, sur l'histoire de la Sociologie.* — Dans un discours prononcé en juillet 1896 au Lycée Henri IV, M. Boutroux dit excellemment : « Comment faire reposer... l'idée de patrie sur celle d'association ou de contrat arbitraire? Non, la Patrie n'est pas une institution que nous puissions créer ou détruire à notre gré; elle n'est pas notre chose : c'est nous qui lui appartenons. Dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, elle est... La forme excellente de l'union, c'est la subordination commune des individus à une fin qui les dépasse, c'est le dévouement de tous à la chose publique. Ici les individus ne sont plus seulement rapprochés du dehors ; ils puisent leur vie et leur pensée à une source commune, ils ne font vraiment qu'un. »

néo-kantiens[1], ennemie née des vues unitaires de Saint-Simon et d'A. Comte, et qui, du reste, a fini, pressée par son besoin natif de morcellement, par adopter le monadisme Leibnitien. Les concepts, si tout se ramenait à des concepts dans l'œuvre de la connaissance, les concepts se rejoindraient peut-être? Kant admet une sorte d'évolution historique naturelle des faits sociaux, fort goûtée d'Auguste Comte, et Schelling, puis Hegel, ont pu souder de ce côté son système à celui de Spinoza. Rien à craindre avec les monades. Elles sont par définition — puisqu'elles n'ont pas de fenêtres — réfractaires au groupement. Chaque liberté sera solitaire et constituera à elle seule un absolu, un Dieu. (Et même on pourra provisoirement nier le Dieu suprême, suspect de tendances panthéistiques, et on soutiendra qu'il y a beaucoup de dieux, autant sans doute que de libertés.) Soyons donc quasi substantialistes, dira-t-on en fin de compte, bien que nous ayons jadis anathématisé la substance, plutôt que d'admettre que quelque chose ou quelqu'un puisse entrer dans l'être d'une autre chose et d'une autre personne. Le principe de contradiction veut que tout soit en dehors de tout. C'est ainsi que de toutes parts, dans les rangs nombreux des philosophes qui ont conservé le fonds platonicien de la Théologie chrétienne et qui mêlent selon des formules variées Leibnitz et Kant, une protestation s'élève contre ce que M. Renouvier appelait, dans son éloquent manifeste de 1867, l'organisation Saint-Simonienne, c'est-à-dire contre les doctrines qui prêtent une réalité aux sociétés, qui voient en elles une production de la nature en même temps que de l'activité humaine et diraient volontiers avec Burke : l'art est la nature de l'homme. Ce qu'il y a de surprenant c'est que des esprits éminents, dont tous les ouvrages sont inspirés du plus pur monadisme, se disent en même temps sociologues.

M. Tarde dépense toutes les merveilleuses ressources de son génie inventif à produire un mirage social avec des éléments invinciblement individuels, à transformer son interpsychologie en une sociologie apparente. Tantôt il se vante d'avoir coupé le cordon ombilical qui tenait la sociologie attachée à la biologie (celle-ci est donc la mère de celle-là?) ; tantôt il reconnaît, lui aussi, que la société est « une réalité solide, une réalité naturelle » et promet de dire un jour comment, à quel titre, elle peut conserver quelque réalité dans son système. Nous sommes curieux de savoir comment se résoudra ce qui est pour nous une antinomie, la réalité sans la vie. Jusqu'ici

1. « L'éclectisme n'a pas fini son œuvre, il la commence », Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, p. 412.

nous voyons que les monades qui foisonnent dans le détail infinitésimal des choses, épuisent la réalité, puisqu'elles sont la source de toutes les variations et de toutes les différences où gît pour M. Tarde l'être véritable. Selon lui la société n'est point pour l'individu une condition d'existence physique : il ne s'agit que d'échanges de croyances et de désirs, d'assimilations, d'oppositions et de conciliations. L'individu pourrait vivre (et se reproduire sans doute?) hors de la société. Le rôle de la vie sociale est seulement d'assimiler par l'imitation les monades les unes aux autres, de totaliser leurs différences pour en former des oppositions mentales de mieux en mieux disciplinées, instruments des groupements futurs, d'adapter enfin mutuellement les oppositions ainsi formées, afin de réaliser cet ordre géométrique, cette régularité minérale qui est, selon l'auteur, le seul et problématique résultat du progrès humain. Nous construisons à nos dépens un beau décor. Est-ce là tout? Non. En édifiant la société, nous travaillons aussi pour nous-mêmes, du moins pour la partie divine de nous-mêmes; si les individus, comme vivants, n'ont rien à gagner en s'associant, si les âmes même commencent par y perdre, en fin de compte, quand celles-ci sont entraînées dans les rapports sociaux supérieurs, que leurs pensées et leurs volontés s'unifient, elles s'accordent de plus en plus et renoncent de plus en plus au désir de se subordonner les autres, elles se dépouillent de l'instinct vital essentiel, qui est de conquérir et d'exploiter leurs *semblables* : la société opère en elles la purgation des attachements organiques, l'émancipation spirituelle. La vie était pour elles une chute; la morale, suprême expression des rapports sociaux, va leur permettre de se relever et de se racheter.

Qu'est-ce que cela? La variation est brillante, mais le thème, quel est-il? N'est-ce pas la vieille opposition de la concupiscence et de l'Intellect? N'est-ce pas le fond même de la théologie individualiste des Pères? Écoutez : la monade existe *sans vivre* avant la naissance, elle recouvrera la plénitude de cette existence après la mort. « Que la vie soit préférable à la non-vie, rien de moins démontré. Peut-être la vie est-elle seulement un temps d'épreuves, d'exercices scolaires et douloureux imposés aux monades qui, au sortir de cette dure et mystique école, se trouvent purgées de leur besoin antérieur de domination universelle. Je me persuade que peu d'entre elles, une fois déchues du trône cérébral, aspirent à y remonter. Rendues à leur originalité propre, à leur indépendance *absolue*, elles renoncent sans peine et sans retour au pouvoir corporel, et durant l'éternité savourent l'état divin où la dernière seconde de la vie les a plongées, l'exemption de tous maux et de

tous désirs, je ne dis pas de tous amours, et la certitude de tenir un bien caché, éternellement durable. » On croit lire quelque passage du catéchisme d'où l'on aurait ôté les noms propres. Ne sommes-nous pas là aux antipodes de la Sociologie[1] ?

Nous ne savons quelle réalité M. Tarde attribuera au tout social, quand il abordera cette question pour son compte et autrement que pour confondre les gens qui croient qu'exister c'est vivre. Mais il est évident qu'il lui refuse celle que nous lui attribuons, précisément parce qu'il ne peut admettre qu'un moi « jaillisse » du sein de cellules vivantes et d'un groupe de collaborateurs humains par le simple fait de la conspiration de leurs états de conscience. Il exige, pour qu'il y ait quelque part un être, que cet être ait préexisté à sa naissance visible, qu'il soit infusé d'en haut dans un corps social ou individuel comme l'*animula vagula* des poètes latins du premier siècle, qu'il puisse aussi persister dans l'être après la dissipation de ses *monades vassales*[2]. Voilà donc au nom de quelles doctrines on repousse dédaigneusement « l'encombrante conception » d'une conscience collective vivante! Le substantialisme, la préexistence des âmes, *la chute*, *l'épreuve*, *la rédemption*, la survivance éternelle sont apparemment des thèses scientifiques à côté de nos « allégories »! Ne nous dissimulons pas qu'au fond, c'est la théologie chrétienne qui veut enfin faire justice de solutions où elle ne reconnaît aucun de ses dogmes. Concevoir les consciences individuelles impliquées les unes dans les autres et inhérentes à une conscience sociale, en effet, c'est compromettre l'antique substantialisme et il n'est pas surprenant que celui qui devait être le chef du nouvel éclectisme français ait cru devoir un jour attaquer de front la sociologie et toute cette méthode du devenir progressif, à laquelle en effet le sort de la sociologie est lié. C'est que M. Renouvier est, comme M. Tarde, un chrétien libre. « Les grandes lignes de la philosophie chrétienne, lisons-nous dans son dernier ouvrage, s'appellent la personnalité de Dieu, la création du monde, la liberté de l'homme, *sa chute*, *la corruption de la nature par le péché*, *la*

1. Il y a dans la pensée de M. Tarde des points de vue qu'il n'est pas facile de concilier; tantôt c'est l'agglomération des monades à leur état primitif élémentaire, c'est-à-dire « la société cellulaire » qui atteint le plus haut degré de perfection, et les sociétés humaines qui sont inférieures (*Mélanges sociologiques*, p. 344). tantôt au contraire ce sont les monades pensantes et voulantes qui réalisent le plus haut type de solidarité sociale (Congrès de Sociologie). Dans les sociétés même, tantôt c'est l'armée, tantôt c'est la société scientifique ou religieuse qui est placée au sommet.

2. Rappelons les monades *servantes* de M. Renouvier. Que devient l'impératif catégorique et comment des fins absolues peuvent-elles être subordonnées? Cette métaphore sent un peu l'*organisation*.

résurrection, le jugement et le salut. Elles sont toutes conservées dans la *Nouvelle monadologie*[1]. »

Ici on nous arrête et on nous dit : comment la métaphysique chrétienne serait-elle hostile à une « histoire naturelle » des sociétés? Vous oubliez que les promoteurs des spéculations de ce genre sont de Maistre et de Bonald? Ils croyaient, eux, à la réalité sociale. N'est-ce pas de Bonald qui a écrit : « Je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps? » et de Maistre : « Les nations ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont.... Elles naissent et périssent comme les individus. » Le principe des nationalités a-t-il eu un plus ardent défenseur que Lamennais? Tout récemment enfin un Jésuite, le P. Meyer, ne découvre-t-il pas dans la société un corps et une âme : un corps, c'est le droit civil, qui est « le système des tendons et des muscles » ; une âme, c'est l'administration qui, « reconnaît, protège et favorise l'organisme du corps qu'elle gouverne », en sorte que « la structure organique propre à l'homme individu se produit pour ainsi dire similairement dans la structure naturelle de l'être social »[2]?

A quoi nous répondons : certes, nous n'oublions pas ces faits. Mais nous savons que l'École théologique du commencement de ce siècle a voulu avant tout soustraire les sociétés politiques à l'initiative des citoyens et au pouvoir des assemblées élues, et que son but était de remettre à Dieu, sous le couvert de la nature, le gouvernement des hommes. « Une des grandes erreurs de ce siècle, disait de Maistre, est de croire que la constitution des peuples est une œuvre purement humaine, qu'on peut faire une constitution comme un horloger fait une montre ». « C'est une erreur capitale de se représenter l'état social comme un état de choix, fondé sur le consentement des hommes, sur une délibération, sur un contrat primitif, qui est impossible. La société n'est point l'ouvrage de l'homme, mais le résultat immédiat de la volonté du Créateur qui a voulu que l'homme fût ce qu'il a toujours et partout été ». Et tout le système aboutissait à la restauration des rois de droit divin sous l'hégémonie universelle du Pape. On ne pensait donc pas sérieusement à rompre avec la métaphysique substantielle, et c'est ici que nous sommes en présence de

1. « Rien de ce dont le christianisme a doté le monde ne doit périr... aucun des grands principes de la tradition évangélique n'est effacé des esprits. Une société chrétienne, une philosophie chrétienne devront donc prévaloir. » (*Manuel de phil. moderne*, p. 7.)

2. D'après l'*Hist. des doct. économiques* de Rambaud, p. 363.

pures métaphores quand on parle d'unité sociale. Au fond, les partisans chrétiens du principe des nationalités comme Buchez et ses devanciers voient dans chaque nation une pensée de Dieu, une cause finale un instant objectivée, dont le prêtre est l'inspirateur et au besoin le régulateur naturel, disons le mot : une Église. Dans l'Église il n'y a plus, selon le mot de l'apôtre, qu'un seul cœur et qu'un seul souffle; mais comment? par la réversibilité surnaturelle des mérites et des prières. Et le jésuite Meyer nous apprend à quelle condition il accepte ces similitudes : c'est que chaque partie garde son activité propre et intrinsèque; lisez : que les âmes soient incommunicables et leurs rapports purement extérieurs; même, selon M. Rambaud, qui critique cet ouvrage du point de vue catholique, l'emploi du mot organisme social est imprudent et dangereux parce que la conception visée est inconciliable avec l'intégrité des substances spirituelles particulières. Quant à l'État, « l'âme est une substance pensante et l'État n'est ni pensant ni substance ». Il y a en fait une multitude de chrétiens patriotes; c'est, selon la remarque de Littré, le suffrage de catholiques qui a fait vivre la république en France. Il n'en est pas moins vrai qu'aucun chrétien ne peut attribuer théoriquement une réalité à la société laïque. Lamennais a voulu voir des personnes morales dans la Belgique catholique et dans la Pologne, soit; mais demandez à un professeur de théologie de nos jours ce qu'il pense de la réalité sociale de l'Italie ou de la République française. *Nescio vos*, répondra-t-il; seule pour nous l'Église est une réalité sociale vivante. Là est la pierre de touche de la « sociologie chrétienne ». Il ne peut y avoir de sociologie chrétienne, pas plus qu'il n'y a de géologie biblique, sinon grâce à d'habiles adaptations qui laissent intactes les divergences fondamentales.

A côté de ces objections plus ou moins spéculatives, de redoutables obstacles pratiques s'opposent à ce que la sociologie soit reconnue comme l'une des sciences de la nature.

D'abord ce préjugé : que toute théorie scientifique doit être immédiatement convertible en une règle pratique et qu'on peut par suite juger des solutions spéculatives sur les applications qu'on en tire arbitrairement. On croit qu'il y a toujours un passage de plain-pied des unes aux autres. On ne veut pas reconnaître que l'évolution des institutions et des maximes politiques, sans être, cela va sans dire, tout à fait indépendante de la science des sociétés, se poursuit cependant à part la plupart du temps, parce qu'un changement dans les lois et dans les mœurs en appelle un autre de proche en proche et que tel changement n'est possible que quand tel autre s'est réalisé

antérieurement. La science est toujours utile en fin de compte; mais il arrive que les premiers effets des vérités qu'elle établit s'épuisent dans l'élaboration d'autres vérités et que l'action n'est changée par elle qu'à la suite d'une longue répercussion de conséquences dans les voies multiples de la spéculation. Rien n'est plus dangereux que de construire des systèmes politiques en y mêlant des théories scientifiques à peine entrevues, encore isolées, incertaines et pliables en tous sens au gré des partis.

Nous savons que ce contrôle prématuré, indiscret, de la pratique est inévitable et que, comme la médecine le fait des hypothèses biologiques, la politique emprunte et juge sans cesse les conceptions des sociologues avant qu'elles soient achevées. Toutes les palabres politiques et sociales deviennent de la sociologie; ainsi vers 1840 toutes les rêveries médico-biologiques portaient le nom de physiologie. Mais toute nécessaire qu'est cette ingérence, ses effets sont parfois funestes; et il se peut qu'elle tienne en échec des idées appelées à prendre un jour définitivement place dans la science, si une fois ces idées sont suspectes à un groupe en voie d'accroissement. C'est ainsi que la croyance à l'existence d'espèces et de lois en sociologie, qui suppose les structures sociales douées d'une fixité relative, est déclarée insupportable par les réformateurs dont le programme implique la possibilité de changements instantanés, indéfinis dans les constitutions et dans les mœurs. Les révolutionnaires méthodiques et conscients, qui sont nombreux, en France peut-être plus qu'ailleurs, ne peuvent souffrir la conception « organique » : ils n'ont pas tort, puisqu'elle tient nécessairement le plus grand compte du temps et fait dépendre les transformations sociales de phases ou d'étapes inscrites d'avance dans les rythmes antérieurs des phénomènes. Le collectivisme est son ennemi irréconciliable, et (ce qui montre combien les adhérences de telle conception politique avec telle conception scientifique sont arbitraires et accidentelles), le socialisme actuel est obstinément attaché à la métaphysique individualiste, tandis que le socialisme de 1848 ne jurait que par le panthéisme. Toute l'Histoire de la Révolution de Louis Blanc repose sur la distinction entre deux philosophies : celle du Dieu personnel et celle du Dieu-nature, et la première est condamnée, la seconde glorifiée à toutes les pages comme si la première excluait la solidarité sociale, exclusivement favorisée par la seconde. Le Saint-Simonisme a été le premier disséminateur des idées socialistes en Europe pendant le règne de Louis-Philippe : il était résolument anticontractuel et la « physiologie sociale », comme on disait alors, était l'une des grandes paroles de sa révélation. On sait qu'Enfantin avait fait

dessiner un corps humain sur le gazon des jardins de Ménilmontant et qu'il s'en servait pour *démontrer* les lois de la vie sociale. Quoi qu'il en soit de cette singulière inversion, actuellement, le fait n'est pas douteux, la théorie favorable à l'interprétation des phénomènes sociaux en fonction des lois de la nature est en train de subir une dépression d'autant plus forte que les systèmes de justice contractuelle et d'égalité absolue bénéficient d'une recrudescence plus décidée d'enthousiasme dans l'opinion. Elle autoriserait la politique de classes; elle serait aristocratique et autoritaire; elle offrirait le plus parfait repoussoir de l'idéal démocratique. C'est ce qu'on a pu lire dans l'une des récentes livraisons de la *Revue philosophique*. Décidément elle est le bouc chargé des iniquités d'Israël.

Autre scandale. On déteste justement la guerre; on voit que ce qui la rend possible, c'est la division de la masse humaine en groupes distincts; on n'est pas loin de conclure de là que soutenir la réalité et la nécessité des consciences nationales, c'est souhaiter la prolongation de l'état de guerre ou de paix armée qui prépare la guerre. C'est la théorie « organique » qui veut, selon bien des gens, non seulement que les multitudes soient écrasées par le poids des charges militaires, mais que les vies individuelles soient jetées en sacrifice par milliers aux divinités nationales. Il se passe en ce moment un fait très significatif : deux des plus grandes nations, deux nations chrétiennes, passionnées lectrices de la Bible, désignées par Spencer comme réalisant le progrès industriel et pacifique, dernière étape de l'humanité, prises tout à coup l'une et l'autre d'une fièvre d'ambition, s'arment, se concentrent et se précipitent à la conquête; leurs philosophes et leurs poètes célèbrent à l'envi le triomphe de la force. Quelle leçon pour ceux qui nous annonçaient le commencement d'une ère nouvelle de paix et d'amour, quelle leçon, s'ils voulaient comprendre la signification de ce fait! Mais on préfère continuer à se bercer du rêve d'une humanité unifiée, et on s'assemble en congrès internationaux pour fixer « les conditions de l'association à établir volontairement entre tous les hommes », pour réaliser « la solidarisation effective des associés sur tous les points et sous tous les rapports », pour démontrer enfin que la guerre est désormais impossible, par une infinité de bonnes raisons qui ne l'empêchent pas de sévir au même moment sur trois ou quatre points du globe. C'est un enchantement général. La sociologie naturaliste ou *naturelle* est très mal venue, quand au milieu de ces projets de solidarité universelle et absolue elle persiste à affirmer l'existence des individualités nationales et leur inévitable séparation.

Enfin c'est pour elle une dernière disgrâce que de pouvoir passer

dans cette impatience étourdie d'applications politiques dont nous parlions tout à l'heure, pour favorable au pouvoir dictatorial et ne comportant pas d'autre gouvernement que l'autorité sans limites d'un chef militaire. C'est M. Tarde qui nous a appris cela et nous craignons que le reproche n'ait eu que trop de facilité à pénétrer sous l'autorité de son talent dans les esprits prévenus. Que d'obstacles accumulés, que de causes de discrédit, et comme on comprend l'assurance avec laquelle ses adversaires déclarent que c'en est fait d'elle, et qu'elle n'a plus qu'un intérêt historique! Il faut voir cependant, avant de souscrire à cette condamnation, ce qu'elle est en elle-même. Si elle était vraie, elle serait dispensée de s'excuser d'être en désaccord avec les entraînements de l'heure présente ou avec les philosophies traditionnelles, et tôt ou tard les services qu'elle rendrait dans la pratique la réhabiliteraient amplement devant l'opinion.

Ne faisons pas d'ailleurs d'une adhésion prochaine de l'opinion une marque indispensable de vérité pour notre doctrine. Les forces adverses sont redoutables parce que ce sont surtout des forces spirituelles. Il ne faut pas croire que la puissance des religions aille s'affaiblissant dans les pays civilisés; les conquêtes de la tolérance et de la liberté scientifique sont précaires. Depuis la fin du siècle dernier, deux révolutions, celle de 1789 et celle de 1848, ont été suivies en France de graves réactions, et bien que ces mouvements de retour aux croyances du passé et à la compression politique aient provoqué bientôt un nouveau réveil de l'esprit scientifique, source de toute liberté, cependant l'histoire nous interdit de compter sur une marche progressive continue. Même les révolutions ont été régressives, au moins en partie, et si vous interrogez l'un après l'autre les grands écrivains réformateurs d'avant 1848, vous les entendrez tous préconiser quelque institution chrétienne : ici la discipline de l'orthodoxie, là le régime monastique de la propriété, ailleurs l'unité universelle en fait de croyance et de gouvernement. Tous s'appuient sur quelque philosophie transcendante. La révolution de 1848 a coïncidé avec la réapparition de l'habit monastique dans les rues de Paris et les arbres de la liberté ont été bénis solennellement dans toutes les communes. Du débordement d'enthousiasme mystique des dernières années de Louis-Philippe, aux banquets chrétiens et socialistes des années révolutionnaires, puis au coup d'État qui a *sauvé* la société avec l'appui de l'Église et a traqué partout les socialistes et les républicains, il n'y a point si grande distance. De très bonne foi l'Église s'est présentée comme étant le port après avoir fortement contribué à soulever la tempête. Ces temps pourront revenir.

Le catholicisme en France a d'autres moyens d'influence que ses propriétés, qui ne sont point médiocres, ses maisons d'éducation secondaire où il élève 85 000 jeunes gens et ses innombrables patronages post scolaires; il a sa littérature sociale et sa philosophie : ses revues actuelles d'économie politique, d'histoire et de métaphysique dépassent en compétence et en vigueur dialectique tout ce que le clergé français a produit en ce genre depuis de longues années. Il puise très légitimement aux sources vives de savoir que l'État a aménagées pour tous. Il pénètre l'Université. Il est donc probable que la diffusion d'une doctrine pour laquelle la société est un fait humain, naturel et qui préconise une politique exclusivement positive, rencontrera des difficultés persistantes; le passage à l'état positif de la science sociale et de l'art politique sera plus lent que n'a été le même changement pour les autres sciences et pour les autres arts. Mais quoi? Cela est-il une raison pour n'y pas travailler, pour peu que nous le croyions possible?

II

1. — La sociologie démontrera son droit à poser son objet comme distinct des autres, en l'étudiant. Il n'est pas douteux que le meilleur moyen de servir une science est d'en élaborer les parties. Mais le travail de délimitation de ses frontières n'est pas superflu. Il devient nécessaire là où les confusions sont accumulées et invétérées, comme c'est ici le cas. Trois éléments, le biologique, le psychologique et le sociologique sont à démêler : tentons cette délimitation.

Notre critérium a été — et cette simple marque ne nous paraît pas avoir été estimée à sa valeur — le discernement des degrés de composition des agrégats. Car la composition est une loi d'une généralité telle qu'on a cru pouvoir dire que l'association est un fait universel. M. Fouillée et M. Tarde l'ont osé. Nous ne sommes jamais allé jusque-là. Il nous a toujours semblé que c'était abuser des termes que de parler des sociétés d'atomes et des sociétés d'astres; ce langage n'est légitime que si on transforme les éléments derniers de la matière en monades, c'est-à-dire en forces conscientes, en âmes. sous prétexte que rien n'existe vraiment que ce qui existe pour soi. Mais c'est là une hypothèse métaphysique, une vue de l'esprit, qu'aucune observation d'aucune sorte ne vient confirmer. Nous ne voyons pas ce que la science gagne à cette diffusion du point de vue psychologique à travers tous les étages de la nature. Nous nous sommes borné à dire (et nous dépassions encore les limites de l'observation, nous abusions encore des mots) : les cel-

lules vivantes sont manifestement distinctes les unes des autres, elles offrent le type inférieur, mais suffisant, de l'individualité; si donc elles se groupent pour former des *touts* organisés, c'est-à-dire offrant une division du travail plus ou moins prononcée et une convergence vitale correspondante, ces *touts* sont des sociétés; et comme les sociétés (animales ou humaines) sont, elles aussi, à leur tour plus ou moins hautement individuelles, les agrégats de cellules et les sociétés peuvent être embrassés sous la même notion générale; de bas en haut, des régions inférieures de la vie aux régions supérieures du monde social, on est en présence de la même catégorie de phénomènes, les phénomènes bio-sociologiques. Tel est du moins l'ordre d'idées sous l'empire duquel nous avons écrit les premiers chapitres de notre travail. Eh bien! nous nous sommes trompé, et la notion générale qui domine ce vaste ensemble peut bien être celle de groupement: ce n'est point celle de société. Mais la notion de groupement n'est point ici très instructive, puisque tout l'univers obéit à la même loi et que cette loi régit la physique céleste et la chimie. Rien à tirer pour la science sociale de généralisations aussi étendues. Ce qui est intéressant, quand une fois on a constaté que les corps vivants individuels sont des groupements de cellules et que les sociétés composées de corps vivants individuels présentent inversement un degré plus ou moins élevé d'individualisation, c'est de marquer à quel moment on cesse d'être en présence de touts biologiques, pour entrer dans la série des agrégats vraiment et exclusivement sociaux. Or ce travail de démarcation, nous l'avons poursuivi avec une conscience de plus en plus nette du but dans tout le cours de notre essai, maintenant très lointain. Nous avons compté les degrés de composition. Et nous avons marqué l'origine des agrégats sociaux au début de la série qui comprend non les simples composés de cellules, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, mais les composés de ces composés, les composés doubles. Est social, avons-nous dit, le groupement à deux degrés à partir des commencements de la vie; au-dessous le groupement reste purement biologique. Voilà un premier critérium sommaire [1].

Maintenant, que sont ces premiers groupements que nous appelons biologiques? Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que la dénomination que nous avions proposée n'ait pas été adoptée. Elle eût épargné à ceux qui ont, depuis, étudié ces questions comme

1. Nous simplifions un peu brutalement. Le processus est beaucoup plus complexe en raison des composés de diverses sortes qui se présentent sur la route, organes et appareils d'un côté, colonies de l'autre. Voir pour ces questions le livre de M. Perrier.

si elles étaient entièrement nouvelles, les confusions au milieu desquelles nous nous débattons aujourd'hui. Nous appellions les individus vivants, les animaux pluricellulaires comme l'insecte, le poisson, le mammifère, d'un nom qui contient l'idée de la pluralité de leurs éléments, δῆμος, mais qui marque aussi que ces éléments restent la plupart greffés les uns sur les autres (βλάστος, βλάστη bourgeon, pousse, feuille) et sont en général dépourvus de motilité indépendante : *Blastodème*. M. Perrier dit : Zoïde. Et le mot est plus maniable, nous le reconnaissons. Mais on comprend que si la *vexata quœstio* des organicistes s'était posée en ces termes : une société est-elle un blastodème? tous ceux qui auraient eu la moindre notion de ces études auraient répondu tout d'une voix : non, la société n'est pas un blastodème, puisqu'elle se compose de tels éléments. Et ils auraient eu immédiatement devant l'esprit la contradiction manifeste qui éclate dans l'accouplement, dans l'assimilation de ces deux concepts : d'une part la société, composée de blastodèmes, c'est-à-dire d'êtres vivants, séparés, conscients, indépendants dans leurs mouvements, et d'autre part le blastodème, ce composé de cellules ou bien greffées les unes sur les autres et baignées des liquides que leur apporte le réseau vasculaire, ou bien mobiles, mais véhiculées par ces mêmes liquides; ce qui suppose que l'animal tout entier constitue une masse homogène de forme définie, environnée de toutes parts par une enveloppe plus ou moins hermétiquement close, à l'intérieur de laquelle ont lieu les communications vasculaires.

Le lien qui unit les cellules dans le blastodème est tantôt matériel comme l'adhérence des cellules les unes aux autres ou leur fixation par la substance intercellulaire; tantôt fonctionnel c'est-à-dire qu'il consiste dans le concours qu'elles apportent à la nutrition et à la reproduction, quelques-unes à la protection (cellules épidermiques) ou à la défense (leucocytes) de l'organisme tout entier. Mais tous ces liens sont biologiques c'est-à-dire physico-chimiques, et on n'a pas encore de traces assez apparentes de représentation dans les démarches des cellules les plus indépendantes (leucocytes, spermatozoaires), pour qu'on y reconnaisse une exception à ce caractère général. Au contraire le lien qui unit les blastodèmes entre eux dans la société est un lien psychologique; il faut qu'ils soient appelés l'un vers l'autre par un attrait ressenti à quelque degré par l'un et par l'autre. Ici commence la série des faits psychologiques, et c'est parmi les faits psychologiques que le groupe des faits sociologiques apparaît et se développe. Le lien nouveau rassemble des êtres séparés dans l'espace; le lien antérieur (biologique) unissait des êtres contigus.

Ces faits d'origine psychologique, qui se détachent de leur groupe pour former une classe nouvelle, sont ceux dans lesquels la représentation et l'impulsion supposent une représentation et une impulsion correspondantes situées chez un sujet différent; bref ce sont des faits de conscience bi- ou multilatéraux conjugués, réciproques. Ainsi le désir sexuel, ainsi l'amour maternel supposent des représentations et des penchants où figurent plus ou moins obscurément la représentation et le penchant soit du sexe différent soit des jeunes. Nous avons là un critérium plus précis : les sociétés ne sont pas seulement des groupements de second degré, qui unissent des êtres vivants pluricellulaires ou blastodèmes; ce sont encore des groupements où les individus composants étant normalement séparés sont unis par des liens psychologiques, c'est-à-dire par des représentations et des impulsions réciproques.

Mais après avoir montré la démarcation entre le sociologique et le biologique, nous devions montrer le rapport étroit qui les unit. Ce trait d'union, c'est la famille.

La famille est une société. Les vivants pluricellulaires qui la composent sont attachés par des liens interpsychiques. Ce n'est pas la famille qui se nourrit, et même la reproduction, comme acte physiologique, n'est pas sa fonction exclusive, puisqu'elle comprend les jeunes chez lesquels la fonction de reproduction n'est pas encore éveillée. Ce qui est sa fonction sociale essentielle, c'est la mise en commun de tous les actes plus ou moins conscients par lesquels les individus qui la composent sont solidairement appelés à la rencontre sexuelle et plus tard au convictus sexuel prolongé, recherchent et s'approprient les aliments, nourrissent et élèvent les jeunes, se défendent enfin, eux et les leurs, contre les intempéries et les dangers de toutes sortes. Les actes physiologiques qui sont la raison d'être primitive de ces actes conscients ne sont atteints et conommés qu'à travers un circuit plus ou moins long d'actes conscients réciproques, et c'est ce circuit, ce sont ces circuits entrecroisés d'actes conscients réciproques qui passent ici au premier plan, étant devenus la condition essentielle absolue de la conservation des individus et de l'espèce. Par exemple la *courtship*, à laquelle se livrent un grand nombre d'oiseaux et de mammifères, suppose des représentations réciproques et des actes combinés intentionnellement, faits beaucoup plus saillants et je dirai presque plus importants que l'accouplement final, ne serait-ce que pour la raison que sans eux l'accouplement ne se ferait pas. Autre exemple : la poursuite en commun de la proie à laquelle se livrent le renard mâle et sa femelle, l'un donnant de la voix comme le chien courant, l'autre

se postant au passage du gibier, exige une dépense d'efforts intellectuels et moteurs combinés qui prend par rapport à la déglutition finale une part prépondérante. De même l'élevage des jeunes qui comporte une longue série de précautions et de soins sans lesquels le lent passage à la vie adulte serait mille fois arrêté. La nutrition, la croissance, le sommeil, etc., restent individuels. Le *travail* qui prépare et assure ces fonctions individuelles, est collectif : voilà le phénomène social, objet d'une science nouvelle. Mais il faut bien reconnaître en même temps que ces fonctions biologiques, quoique subordonnées aux fins collectives, en sont à leur tour la condition *sine qua non*. Elles consistent, d'une manière générale, en un passage de liquides ou d'éléments figurés, de cellules, les uns et les autres produits par des glandes spéciales, de l'un à l'autre des organismes concourants [1] : les blastodèmes doivent, pour ce passage, rapprocher les orifices des conduits excréteurs de leurs glandes jusqu'à ce qu'ils s'abouchent, comme dans l'accouplement et dans la lactation, à moins que la communication ne soit encore plus intime comme dans la production de l'œuf et la nutrition placentaire. Or, quel que soit le degré de composition de l'agrégat social, quelle que soit la complication des liens psychologiques réciproques qui en unissent les membres, et bien que la tradition joue bientôt pour la conservation en quelque sorte matérielle du groupe un rôle considérable, la continuation de la race à travers le temps exige qu'entre les membres de sexe différent se renouvellent les rapports biologiques que nous venons de définir. Toute société est composée de familles. Par conséquent toute société a une base organique et ce fait universel, cette loi de la nature ne peut manquer d'exercer sur l'ensemble de la vie sociale une répercussion profonde, que la science ne négligerait pas sans risque d'erreur. Un mot fera sentir au lecteur l'importance de cette remarque : on peut se demander si le fait dominant dans l'histoire de la France au XIX[e] siècle n'est pas la diminution de sa natalité.

Cependant aucun fait biologique ne devient immédiatement social. Un intermédiaire est exigé, c'est le phénomène psychologique. C'est lui qui réalise la condition posée par Aristote à la formation du groupe social, à savoir que les individus qui la composent soient *séparés*, jouissent d'une motilité indépendante. C'est dans la mesure où ces individus sont des personnes, c'est-à-dire sont des centres de

1. Sauf dans les cas de parthénogénèse (pucerons) et de fécondation extérieure (poissons et batraciens). Là le fait social est réduit à son minimum. Nous avons montré qu'avant d'être unilatéral du mâle à la femelle, ce passage a probablement été réciproque (hermaphroditisme).

représentations, d'émotions et d'impulsions motrices distincts qu'ils sont capables de s'unir, de viser à un but commun, de se partager les tâches à effectuer pour l'atteindre, de se solidariser et de s'organiser au sein d'un groupe nouveau. Mais la personne ne s'achève qu'au sein de ce groupe; pour prendre conscience d'elle-même, il faut qu'elle connaisse les personnes qui n'appartiennent pas au groupe et s'oppose à elles (ainsi les mâles luttent longtemps ensemble dans beaucoup d'espèces pour la possession exclusive d'une femelle); il faut qu'elle connaisse les personnes du même groupe pour se comporter vis-à-vis d'elles selon leurs fonctions différentes; il faut qu'elle porte en quelque sorte dans sa conscience et le milieu où elle est appelée à agir pour les fins du groupe et ce groupe lui-même. C'est sa situation et son rôle dans cet ensemble qui la définit. Plus clairement encore, dans la société humaine, c'est l'ensemble des relations domestiques, juridiques, économiques passées et prochaines qui fait que chaque homme est ce qu'il est et non autre pour lui-même et pour autrui. La conscience individuelle doit donc beaucoup à la conscience sociale; et, à partir de l'invention du langage, la part qui vient de l'action sociale dans la formation de la personnalité individuelle est tellement considérable qu'il devient difficile de limiter exactement les domaines respectifs de la psychologie et de la sociologie dans la constitution mentale de chaque associé. Quand l'existence de la conscience sociale sera reconnue, il est probable que la sociologie empiétera à son tour sur le champ de la science immédiatement inférieure, que la logique de la connaissance et la technique de l'action, peut-être même la fixation et la coordination des principes supérieurs de l'une et de l'autre, seront revendiquées par les sociologues et que l'équilibre ne s'établira encore ici qu'après des oscillations assez prolongées.

Il se trouve qu'en cherchant en quoi l'objet de la sociologie se distingue de celui de la biologie et de celui de la psychologie, nous avons indiqué la place des sociétés dans la nature. Comme la distinction vulgaire entre les animaux sociables et les animaux solitaires doit être effacée et que, à partir de l'apparition des sexes, tout animal entre en relation normale avec un autre individu de même espèce au moins pendant un moment, qu'enfin, même dans l'animalité, les sociétés assez volumineuses et durables sont déjà fort nombreuses, on peut dire que les groupes sociaux forment une immense série, parallèle sur beaucoup de points à la classification zoo-anthropologique, qui se ramifie et s'amplifie en variétés multiples quand on arrive à l'espèce humaine, mais sur aucun point ne s'affranchit de l'adhérence à la réalité biologique, et, par les conditions de nutri-

tion, géologique. Les faits à recueillir commencent, comme nous l'avons dit, au second degré de composition des éléments de la vie : ils s'étendent indéfiniment au delà. A suivre ce processus, qui, toujours selon le même plan, emboîte en quelque sorte les formes sociales les unes dans les autres, l'individu dans la famille, la famille dans la tribu, ou le clan, le clan dans la cité, la cité dans la nation, la nation dans les États unis (avec cette réserve que les éléments, à mesure qu'ils entrent dans des touts plus complexes et plus volumineux, subissent toujours de ce fait des transformations considérables), à suivre même l'évolution correspondante des sciences, des arts et des religions, on verrait qu'il n'y a pas eu de solution de continuité et que l'arbre a sa racine dans le sol, non, comme le pensait Platon, dans le ciel.

Que sont donc les sociétés? Elles pourraient être un fait naturel sans exister autrement que comme un ensemble de rapports et comme un mode de la pensée abstraite. Par exemple, le fait d'habiter des maisons s'explique naturellement; la « maisonalité » (*house dwelling*) n'est pas un être. L'adaptation est un fait naturel; ni l'adaptation, ni la perfection qui en résulte ne comptent parmi les réalités; ce sont des relations. A un autre point de vue, une forêt aussi existe. Une montagne, une mine existent. Ce n'est pas cette existence-là que les uns veulent attribuer à la société, et que les autres lui refusent. Il ne peut être question que de l'existence pour soi, de la conscience concrète qui seule autorise la société, à partir du moment où elle se nomme et agit comme individu collectif, comme personne, à se dire un être. Mais encore de ce qu'une société financière, ou même une coopérative, a une raison sociale distincte, il ne s'ensuit pas qu'elle soit quelqu'un. Il y faut quelque chose de plus, ou d'autre, qui soit la marque des êtres sociaux véritables, s'il y en a de tels.

Les seules sociétés qui puissent être considérées comme des êtres sont celles dont les membres sont unis pour tous les rapports de la vie, y compris la reproduction et l'éducation, ce qui entraîne l'union pour la nutrition elle-même. Un groupe où il n'y aurait pas de familles, nous l'avons vu, ne serait pas une société; ce serait une association. Et même dans les sociétés qui embrassent l'universalité des rapports, si on examine à part un groupe de ces rapports, les rapports politiques par exemple, et qu'omettant tous les autres, on charge idéalement un organe de les représenter seuls, le corps ainsi constitué n'aura qu'une existence conventionnelle et artificielle : l'État n'est réel qu'en tant qu'il est considéré comme une émanation du tout social inséparable de lui; il ne se suffirait pas à lui seul.

L'administration d'une grande compagnie de chemins de fer, parvînt-elle à contenir une population innombrable d'agents, n'est point une réalité sociale : une armée non plus n'est point une société dans le sens plein que nous devons attribuer à ce mot; elle n'est qu'un organe.

D'autre part, les sociétés animales et humaines inférieures présentent les éléments dont se fait une société réelle, mais il leur manque ce degré d'organisation sans lequel la conscience distincte est impossible : à vrai dire cette organisation est impossible sans un langage, assez complexe. Il n'y a dans la horde d'éléphants, par exemple qu'une conscience sociale diffuse, virtuelle. L'humanité elle-même a mis de longs siècles à créer les organes d'une personnalité nationale. Chez les anciens, on voyait dans un peuple un amas d'individus; on disait : les Phrygiens, les Achéens. La Grèce, Hellas, était un terme générique, abstrait. C'est la cité qui la première présenta tous les caractères d'un être social, maintenant achevés et confirmés dans la nation, qui est apparue à la fin du moyen âge. Notre siècle a créé ou ressuscité la Grèce, la Belgique, l'Italie, la Hongrie, l'Allemagne, la Roumanie, la Serbie, la Bulgarie, les républiques d'Amérique et de l'Afrique du Sud.

Ce qui caractérise la nation et en fait une société véritable, c'est, outre le haut degré de centralisation des consciences dont nous parlerons tout à l'heure, c'est, — en raison de ce fait essentiel qu'elle comprend l'intégralité des rapports sociaux, à savoir les rapports domestiques, économiques, esthétiques et religieux, — qu'elle présente une masse énorme de phénomènes sociaux inconscients. Une part considérable de relations, les relations politiques, peut être ramenée par des théories simplistes à des engagements délibérés et volontaires, à des contrats; on peut étendre cette simplification à un certain nombre de transactions économiques en tant qu'elles entraînent des obligations pour les personnes : mais il est impossible de réduire à des contrats volontaires les accords qui se font sur la vaste étendue des marchés nationaux et internationaux sous la pression des besoins et sous l'empire des circonstances infiniment variables où ils se produisent, à plus forte raison les jugements et les actes qui donnent dans une société native quelconque leur forme propre aux usages domestiques, aux coutumes éducatives, au costume, au culte, aux chants et aux symboles de toutes sortes où se plaît la naïveté populaire et qui exercent leur empire sur les esprits les plus raffinés. Sur ce fond permanent, et déterminées par lui, se dessinent incessamment des modifications fonctionnelles plus ou moins durables; des mouvements d'opinion naissent et se dissipent pour

être remplacés par d'autres, des passions haineuses ou sympathiques s'allument, des enthousiasmes ou des découragements se propagent, des volontés positives ou négatives se nouent et s'enracinent; bref, ce qu'on appelle d'un mot qu'il ne faut pas traduire en termes métaphysiques, mais qui peint bien le phénomène de la vie collective toujours en partie inconsciente, l'âme sociale se manifeste dans toute sa puissance incoercible et atteste la réalité, le caractère naturel, les profondes racines biologiques de la société historique, de la nation.

Les individus vivants se nourrissent et se reproduisent, ils naissent, grandissent et meurent; c'est là toute leur destinée comme blastodèmes ou zoïdes. Mais pour entretenir leur vie, pour assurer leur remplacement par d'autres eux-mêmes, ils se livrent à des efforts collectifs et accomplissent des opérations communes dont le réseau s'entre-croise au-dessus d'eux et cache bientôt de ses ramifications multiples les activités élémentaires où elles ont leur terme; ou plutôt les opérations collectives prennent, pour le salut des individus dans leur ensemble, une importance telle que, par une inversion nécessaire, ce sont elles qui deviennent le but; les représentations et les résolutions, les émotions et les désirs tendant au salut commun font converger en un même point toutes les consciences partielles, en sorte qu'un centre nouveau va se former, auquel tout aboutit et d'où tout part de ce qui concerne la sécurité, l'approvisionnement, l'information, le travail, les réjouissances et les deuils de ces vies individuelles entremêlées. Ce centre est une conscience collective. Toutes les sociétés ont le leur. Ce sont ces consciences collectives (qu'il ne faut pas confondre avec les organes plus ou moins spéciaux qu'elles instituent) qui sont pour nous des réalités véritables, en ce qu'elles sont les plus hautes concentrations spontanées de représentations et d'impulsions, bref les plus grandes collectrices et les redistributrices les plus énergiques de forces réglées dans le monde. Elles dominent l'espace et le temps; elles imposent l'action humaine à la matière et à l'humanité même pour des raisons qui, puisées dans un passé séculaire, enfantent des projets à échéance reculée; et c'est cette affirmation d'elles-mêmes par la pensée et par l'acte qui en fait des êtres, car on ne trouvera pas d'autre mesure de l'être que la complexité, l'intensité et la durée des irradiations de la conscience. Mal inspirés ceux qui ont cherché à trouver une forme tangible à ces réalités supérieures et se sont demandé quelle en est la hauteur au-dessus du sol qu'elles occupent. Comme elles consistent en une solidarité d'impressions et de désirs, en une correspondance de sentiments et de vœux, en un plexus de

croyances et de vouloirs embrassant le passé à demi oublié et plongeant dans l'avenir inconnu, ce n'est que par des symboles qu'on en peut saisir l'image, et ces symboles remuent les âmes des citoyens aussi bien là où la patrie porte un nom neutre que là où elle se laisse figurer par une forme féminine. Aspect des lieux, configuration géographique, vague schéma de hiérarchie sociale, image de cortège ou d'assemblée, sons de la langue maternelle ou rythme mélodique d'un chant, le symbole n'est rien que par l'idée qu'il suscite. Quelques lambeaux d'étoffe de différentes couleurs suffisent pour évoquer cette idée, et l'être dont je parle est là, dans son idée, veux-je dire, ou dans la conscience que nous en avons.

Loin que la reconnaissance de sa réalité implique le moindre emprunt à la métaphysique, elle exige au contraire une positivité absolue dans la conception de l'individualité. Nous n'avons aucun autre exemple de personnalité que dans l'homme. Eh bien! la plupart des philosophes, sociologues de nom, mais non d'intention, qui nient ce que nous affirmons ici, ne consentent à attribuer l'individualité qu'aux êtres dans lesquels ils peuvent loger un principe d'origine céleste, un sujet destiné à porter les états de conscience, un moi transcendant, une substance. Et ils disent : l'individu se conçoit; quand une monade-chef y entre, il nait; quand la monade donne congé à ses monades vassales, il meurt : et sa naissance et sa mort sont instantanées. De plus, du fait de la présence ou de l'absence de cette monade en lui, il pense ou ne pense pas, il est tout lui-même ou rien. Au contraire, les sociétés ni ne naissent ni ne meurent au pied de la lettre; c'est par métaphore que Cicéron parle quelque part de cadavres de cités. Et il est ridicule d'attribuer l'être à des groupements qui présentent des degrés d'unité psychique aussi différents, doués tantôt d'une conscience relâchée et diffuse, tantôt d'une conscience plus distincte, ici séparés par la colonisation d'une partie de leurs éléments, ailleurs accrus par l'importation considérable d'éléments étrangers; ici divisés en deux parties par la guerre, là unis et envahissant d'autres groupements, quelquefois morts en apparence et définitivement dissipés, puis renaissant et renouant des traditions interrompues depuis des siècles, ce qui est le cours ordinaire de l'histoire. Où était la prétendue personne sociale que devait former la future union américaine, quand les premiers émigrants ont rédigé leur contrat de fondation? Il n'y en a pas plus maintenant qu'alors. Ainsi parlent les nominalistes.

Pas plus dans l'individu que dans la société nous ne croyons que la substance, qui est, on en conviendra, une pure hypothèse, soit une hypothèse nécessaire. Ce dilemme vaut toujours contre elle : si

elle est commune à tous les êtres d'une même espèce, elle ne rend pas compte de leur individualité; et si elle est composée de leurs qualités particulières, elle n'a rien de transcendant : portion d'un groupe de phénomènes, elle naît, s'altère et disparaît avec eux. Si l'on admet d'ailleurs l'hypothèse de la substance, on se trouve en présence de problèmes aussi nombreux qu'insolubles sur ses rapports avec les attributs, sur la façon dont elle est introduite dans le tout contingent à expliquer, etc. L'hypothèse n'est pas seulement inutile, c'est elle qui est encombrante et incommode! Les esprits pour lesquels la critique n'est pas une cocarde, mais une arme utile, ont su, grâce à elle, se défaire de l'illusion substantialiste comme de l'illusion causale, et la substance est pour eux, non un *caput mortuum* gisant sous les phénomènes, mais le rapport des formes ou attributs simultanés, de même que la cause est la loi de succession des événements, dans le tissu desquels l'être envisagé n'est pour ainsi dire qu'une coupe.

Si on applique cette vue critique aux consciences individuelles et sociales, on s'aperçoit d'abord que la conscience individuelle a sa période de croissance, et ses défaillances ou régulières comme dans le sommeil, ou pathologiques comme dans l'évanouissement et dans la folie ou la déchéance sénile, qu'elle est capable de plus et de moins, de relâchement ou de concentration, et même qu'elle peut entrer en communication avec d'autres consciences dans lesquelles elle s'absorbe ou qu'elle absorbe en se conjuguant pour ainsi dire avec elles. L'amour est la conjugaison plus ou moins durable de deux consciences, plus intime en un sens que celle des monstres doubles. Dès lors rien d'étonnant dans les vicissitudes de la conscience sociale. Elle peut, sans qu'il y ait là contradiction, diminuer ou s'accroître, se relâcher ou se concentrer, naître ou se dissoudre graduellement selon l'organisation dont elle dispose; tout cela est variable et n'est soumis qu'aux conditions spécifiques de structure et de devenir, types et lois, de l'être que le cours des choses, combiné avec l'hérédité et la tradition, l'a amenée à former.

Là-dessus un grand tumulte s'élève dans le camp de nos adversaires. « Des types et des lois! s'écrient-ils tous ensemble; mais il n'y a rien de tel dans les sociétés! » « Comment! » répondrons-nous, surpris à notre tour, « vous vous dites les ouvriers d'une science, la sociologie, dont vous inscrivez le nom sur la couverture de vos ouvrages, et cette science ne présente pour vous aucune connexion morphologique ni aucune séquence fonctionnelle? Étonnants sociologues que vous êtes, quel est donc l'objet de vos recherches? » Et l'un nous réplique qu'il n'y a pas d'espèces sociales, puisque chaque

société est une espèce à elle seule, étant le produit de l'imitation, force assimilatrice, sorte de généralisation en acte (M. Tarde) ; l'autre, qu'il trouve dans une psychologie *a priori* (la sienne peut-être ?), tous les éléments d'une connaissance suffisante des sociétés (M. Bouglé) ; conclusion : la sociologie se fait avec des concepts auxquels aucune réalité concrète, aucune matière empirique propre ne correspond. Comme la logique pure et les mathématiques, elle est en l'air, hors de la nature. Tous les bacheliers savent d'ailleurs que le déterminisme social est incompatible avec la liberté morale. Donc ni types ni lois ; rien que des concepts moraux. O Socrate !

On comprend maintenant que si nous soutenons avec tant de persévérance l'existence réelle et concrète des sociétés, ce n'est pas avec le dessein de faire entrer dans la science, comme le voudrait un autre « sociologue » (M. Bernès) le τὸ τί ἦν εἶναι, la quiddité d'ordre métaphysique qui en serait le fond ; c'est simplement parce que, si en un sens il n'y a de science que du général, en un autre sens il n'y a de science que du particulier, ou du général exprimé de données particulières. Nous voulons qu'il y ait des faits sociaux comme il y a des faits physiques et biologiques, et comme des faits sont toujours des manières d'être rattachées à des sujets déterminés, nous sommes spontanément d'accord avec M. Durkheim pour reconnaître dans les sociétés un règne nouveau [1].

Quant à la possibilité de dégager des observations particulières, puisées dans la réalité sociale, des types et des lois, elle atteint chaque jour un plus haut degré de probabilité. Les types d'organisation domestique et politique ont été échelonnés sur le cours de l'histoire des populations Ariennes et on trouve ailleurs leurs analogues : par exemple l'état féodal se reconnaît nettement partout où on le rencontre. Mais ce qui frappe les yeux tout d'abord ce sont les homologies. Le concept de race a été discrédité par l'abus qu'on en a fait ; il survivra à la débauche d'idéalisme à laquelle nous assistons, et guidera le sociologue dans la détermination de familles ethniques, si bien reconnaissables à la ressemblance de leurs structures élémentaires. Nous avons pu signaler un certain nombre de types sociaux des mieux tranchés dans les séries zoologiques ; la famille-État des insectes hyménoptères et termites ne ressemble ni à la peuplade amorphe des oiseaux ni à la peuplade organisée des

1. Nous n'avions pas voulu lire l'article de M. Durkheim sur les représentations individuelles et collectives (*Rev. de mét. et de mor.*) avant d'avoir terminé le présent travail. Nous venons d'y insérer ceci après coup. Il y a un an, causant avec un jeune chimiste et un jeune naturaliste, nous leur disions en riant : « Vous, vous découvrez des espèces ; nous autres sociologues, nous faisons mieux ; nous découvrons un règne ! » La question est taxinomique, non métaphysique.

mammifères supérieurs. Le même travail se poursuit avec sûreté à travers les séries historiques humaines. La commune annamite et la commune chinoise attestent la parenté des sociétés dont elles caractérisent le type.

Pour les lois, outre qu'il n'y aurait point d'espèces s'il n'y avait point de lois, leur existence est suffisamment établie par la prévisibilité même limitée des faits sociaux. Les probabilités de vente guident de jour en jour les prévisions de l'industrie et du commerce, et les erreurs, bien qu'inévitables, n'empêchent pas le succès général des évaluations, puisqu'on continue à engager d'immenses intérêts sur ces probabilités. Jouer à la bourse, c'est peut-être encore affirmer le déterminisme. Il en est de même de toutes les actions collectives qui impliquent la croyance à la permanence des réalités sociales et de leurs modalités essentielles. Les lois de détail se précisent d'abord; telles les lois sur la périodicité des crises (Jevons et Juglar) et celle que nous proposons après K. Marx et Tocqueville sur les origines des crises sociales, à savoir que ce sont toujours ceux dont le sort est en voie d'amélioration rapide, et non les hommes les plus durement opprimés, qui donnent le signal des révolutions. Mais les grandes lois se dessinent peu à peu. Je ne risque rien en affirmant que dans vingt ans il y aura encore une Europe politique et que les groupes sociaux humains devront pendant plus longtemps encore revêtir la forme de nations. Je dis longtemps, je ne dis pas toujours; on sait maintenant que les nations meurent et elles peuvent toutes disparaître. C'est là une des affirmations de la sociologie actuelle qui paraissent avoir le plus de chance de prévaloir, en dépit de M. Tarde et bien qu'il n'y ait pas plus de mort sociale instantanée que de naissance *ex abrupto*. Si elles meurent, elles vivent donc, c'est-à-dire que leur durée est faite de phases distinctes comme leur masse idéale est divisée en organes. Elles vivent selon un certain rythme que Ferrari a cherché un peu témérairement à fixer, mais qui ne résistera pas à de plus patientes investigations. En tout cas il n'est pas douteux que la périodicité est un des caractères essentiels de toute activité sociale. C'est justement ce qui fonde cette projection constante de l'activité collective dans l'avenir, dont la division sociale du temps fournit le canevas. Division des fonctions, rythme des phases, unité de but, voilà des lois qui ne sont point contraires à l'hypothèse d'une *organisation* des consciences collectives. Est-ce que d'ailleurs toute pensée concrète n'est pas organique[1]?

1. Les faits sociologiques sont plus complexes que tous les autres. Il faut tenir compte de lois nombreuses pour suivre l'entrecroisement des séries de phéno-

2. — Nous n'avons pas quitté le terrain de la science : quelles sont les règles pratiques qu'autorise la théorie que nous avons soutenue? Il nous est difficile de le dire *a priori*, précisément parce que nous ne croyons pas que la pratique se constitue déductivement. Supposons que pour une bonne part les espèces sociales soient connues, les lois des phénomènes sociaux déterminées, que des règles sûres aient pu être formulées pour l'action correspondante; il restera encore un champ énorme où domineront les pratiques hasardeuses, empiriques, parce que l'inconnu en fera son refuge inaccessible. Même sur le terrain exploré, des résistances seront encore possibles de la part des esprits non parvenus à la culture scientifique, comme cela arrive pour la médecine où les trois quarts des prescriptions des « hommes de l'art », supposées les meilleures possibles, sont mal exécutées ou ne le sont pas du tout, quand encore on recourt à un médecin. Enfin, nous l'avons déjà dit, le champ de l'action est l'avenir, et il en résultera toujours que les fins primordiales des personnes collectives seront remises à leur libre choix. Ici, en politique, une fin de non recevoir sera longtemps opposée à l'art réglé par la science, précisément parce que le caractère naturel des phénomènes est au préalable mis en question ou nié résolument. L'individu, l'homme en soi reste presque toujours le pivot des petites combinaisons de concepts qui composent les systèmes politiques. Dans ces systèmes, la société dont il est question est la société universelle, faite d'hommes quelconques, placée dans des conditions indéterminées et sans passé : ces hommes quelconques sont appelés à fixer les rapports qui vont les unir et la plupart du temps ils oublient, dans les articles de leur contrat, de prononcer le mot de nation. Si on demandait aux philosophes qui construisent ainsi la société idéale, sur quoi repose dans cette société le droit de punir et le droit de déclarer la guerre, peut être risquerait-on de les

mènes. Or là où l'existence de lois rigides est le plus évidente, par exemple en botanique, dès que les phénomènes se compliquent, la prévision quantitative devient impossible. Il est impossible de dire combien de fleurs naîtront sur telle tige de rosier. Même complication en zoologie : l'hérédité n'est pas niable et cependant la naissance de tel ou tel produit n'est jamais qu'une probabilité. De même en sociologie. Malgré tout, les prédictions heureuses ne sont pas rares. Nous avons trouvé dans les auteurs du XVIIIe siècle trois prédictions formelles de la scission des colonies d'Amérique avec l'Angleterre. Population, production, commerce, criminalité, fiscalité, tous les faits que la statistique atteint se traduisant par des courbes, sont réguliers, donc soumis à des lois. Quételet l'a vu. Il n'est pas douteux que les transports et les moyens de communication ont produit une condensation graduelle de l'espace et du temps et que cette condensation est liée au progrès des connaissances, etc. Nous ne pouvons que signaler le problème. Il paraît mûr. De l'idée de loi en sociologie : ne tentera-t-il pas quelque jeune sociologue?

embarrasser. Car nous ne voyons pas comment dix, vingt, cent ou cent mille individus peuvent se trouver légitimement investis de droits qui n'appartiennent à aucun d'entre eux. Le contrat ne peut autoriser l'appel à la contrainte que si les deux contractants sont membres d'une société souveraine : là où la souveraineté est à créer — c'est l'hypothèse — et où il n'y a que des individus entièrement maîtres d'eux-mêmes, le contrat n'est qu'un lien conditionnel : il expire dès que l'un des contractants juge les obligations qu'il lui impose inégales ou désavantageuses. Les rapports juridiques et politiques ne sont plus, de ce point de vue, qu'une série d'accords privés sans garantie. L'État n'est rien, parce que la nation n'est rien. Il manque, il manquera toujours à ce mode de groupement une autorité. Les magistrats, fussent-ils placés au sommet de la hiérarchie, deviennent des préposés, des commis : ils n'ont plus d'autre rôle que de rendre des services rétribués; ceux qui les emploient, et c'est tout le monde, leur sont supérieurs. Et encore ceux-ci ne sont pas pour cela souverains; dans une entreprise à fin limitée, dans une gérance [1] d'affaires, il n'y a point de souveraineté. Toutes les personnes restent indépendantes. Elles sont seulement juxtaposées. En réalité, c'est le cas des citoyens dans les conceptions individualistes, employés et commanditaires sont également sacrés : ils sont quelqu'un ou quelque chose, et la raison sociale n'est rien. La patrie n'est qu'une figure de rhétorique. Il y aurait quelque naïveté a faire quoi que ce soit pour cette entité verbale; encore plus à risquer sa vie pour elle. Que l'individu compare les inconvénients, même graves, qui peuvent résulter pour lui d'une atteinte portée à sa nation et la mort qu'il encourra pour la défendre, la conclusion ne sera pas douteuse. Et en général, supprimer une nation, c'est un acte innocent, pourvu que les membres de cette nation ne soient pas lésés dans leurs activités essentielles, et ils ne le seront que s'ils résistent : qu'ils cèdent, ils retrouveront dans un contrat nouveau avec leurs agresseurs à peu près les conditions qu'ils ont inscrites sur leur contrat actuel. Les patriotes sont des factieux.

Réalisons-nous au contraire dans la nation la volonté générale, comme le faisait Rousseau avec plus de sens que de logique? un pouvoir, un droit publics sont fondés. La souveraineté réside dans la nation; elle ne peut être dévolue par elle dans sa totalité à aucun

1. C'est le mot qu'employait Pierre Leroux dans son projet de constitution en 1848, pour désigner l'État, parce que, précisément, pour lui la société n'était qu'un « milieu » : M. Renouvier, en 1851, tendait à supprimer l'État au profit de la commune : sans aller comme plusieurs le faisaient alors jusqu'au gouvernement direct, il rapprochait la *gérance* des commettants.

organe, elle se fractionne par une inévitable spécialisation fonctionnelle en autant de parties qu'il y a de pouvoirs dans l'État. Le parlement est l'organe légal du maintien d'un pouvoir exécutif; et celui-ci, ainsi renouvelé, participe, dans les limites de la loi, de la majesté de la volonté souveraine jusque dans le plus humble de ses agents. Mais cette transmission une fois accomplie, le parlement ne peut plus ordonner la plus minime dépense ni priver, en dehors des nécessités de sa propre police, un citoyen de sa liberté pour une heure : gouverner est l'affaire des administrations diverses qu'il a instituées; d'autre part, ces administrations ne peuvent agir hors des conditions prescrites par la loi, œuvre du parlement, ou par les règlements rédigés selon son ordre. L'individu doit s'incliner en esprit devant les pouvoirs que les volontés particulières ont contribué à former, mais non parce qu'ils émanent de sa volonté en tant qu'individuelle; il doit s'incliner devant eux parce qu'ils émanent de la volonté collective, et ceux qui ont combattu pour que cette volonté soit autre, ceux qui n'étaient pas adultes ou pas nés quand cette volonté toujours subsistante s'est ainsi résolue : les femmes, les non-participants au vote, absents, militaires sous les drapeaux, tous, sans qu'il y ait eu l'ombre d'un contrat, doivent se soumettre à elle. Nous retrouvons dans la nation le principe de l'autorité et la justification de l'obéissance. Et c'est encore une chose que Rousseau a entrevue, que l'appropriation par cette personne publique d'une partie du sol, fonde la propriété individuelle en même temps qu'elle la limite aux biens qu'elle ne juge pas nécessaires à son entretien; comme l'indépendance souveraine fonde la liberté des actes qui ne nuisent pas au bien public. Enfin, parmi les activités diverses dont la source est dans les individus, celles-là sont les plus sacrées de toutes qui contribuent à alimenter la vie spirituelle d'une nation dans ses profondeurs, qui forment en un mot la conscience nationale en son essence supra- ou infrajuridique, la recherche de la vérité et de la bonté morale, la science, le droit non écrit, l'art, la religion. Ainsi une morale laïque est rendue possible, dont la tendance générale est le progrès de l'humanité par le service national de la vérité et de l'ordre universels, et une sphère inviolable réservée à l'élaboration dans les consciences individuelles des règles suprêmes qui empruntent leur rectitude non aux seules prescriptions du droit existant, mais aux suggestions d'un droit idéal où les volontés nationales cherchent, non sans hésitation, à se rencontrer.

Car il y aurait, si les nations sont des personnes, un droit international public dont le premier article serait le respect des nationalités une fois constituées, c'est-à-dire une fois en possession de la claire

conscience d'elles-mêmes. Pratiquement, nulle puissance civilisée ne se fait scrupule d'imposer son autorité à des populations qui vivent dispersées et à l'état politique amorphe sur un territoire sans nom. On juge déjà différemment la soumission d'une monarchie barbare, à moins qu'une agression de sa part ne la rende nécessaire. On sent enfin que l'immolation d'une volonté nationale consciente et énergique est le plus grand crime qui puisse être commis sous le ciel. Pourquoi ce trouble profond des consciences populaires en présence d'un tel crime, si une nation n'est qu'un « milieu »?

Puisse le droit international, le respect des consciences collectives dans l'intégrité de leurs organes territoriaux, se consolider au cours du siècle qui commence! Les conférences comme celle de la Haye ne sont pas malheureusement l'unique instrument du succès de cette noble cause. La guerre y prête son concours, puisque c'est elle qui atteste la volonté de vivre chez les peuples menacés dans leur existence. Le droit n'a jamais pu résulter que de l'équilibre des forces hostiles. Et de même que, logiquement, il n'y a de paix digne de ce nom que par cessation de la guerre organisée, historiquement le progrès pacifique ne se réalise que par l'agrandissement graduel et l'espacement de plus en plus prolongé des guerres inévitables. Ce progrès relatif suit le progrès positif des arts du gouvernement, il va de pair avec l'élargissement des États comme des sympathies humaines, lié au progrès des arts politiques : l'existence des nations est la condition des confédérations où s'élabore le droit international, en même temps que la condition de la création des armées immenses et savamment organisées, qui, si elles ne rendent pas la guerre impossible comme l'assure M. de Bloch, la rendent du moins de plus en plus difficile et de plus en plus rare.

Spencer a cru et nous croyions avec lui que des sociétés d'un type nouveau allaient s'établir, exclusivement pacifiques et industrielles. C'est le contraire qui a lieu; la préparation à la guerre envahit le monde civilisé, et les empires jusqu'alors relâchés et dispersés pour la vie économique se concentrent peu à peu en vue de la guerre. Mais, et voici un effet inattendu de ce changement, du même coup les aristocraties sont frappées; elles ne peuvent survivre aux nécessités de l'organisation militaire moderne. La conscription entraîne le suffrage universel, et le service pour tous est une école de nivellement. Ainsi l'existence concrète des nations et leur concurrence vitale, en exigeant l'armement universel, atteint dans son principe l'existence des classes, qu'on prétend liée à la conception organique de la société. Elle n'atteint pas moins les monarchies absolues. En fait et en droit les nations, avec les charges qu'elles imposent et les

sacrifices qu'elles commandent, ne peuvent maintenir l'adhérence des personnes individuelles à la personne collective qu'en obtenant d'elles un certain degré d'adhésion plus ou moins consciente aux conditions générales de vie qui leur sont faites, et cette adhésion n'est ferme que là où règne l'égalité des droits. La volonté nationale à laquelle tous participent sera ainsi de plus en plus le principe unique de tout pouvoir. Le pouvoir d'un individu a été jadis chez nous le symbole de l'unité sociale : il n'en est plus que la contrefaçon et la négation. Quand l'idée de patrie s'élève dans les âmes, elle en chasse tôt ou tard les superstitions surannées, elle écarte tout ce qui tend à substituer à la divinité l'idole. « L'individualité du tout, écrivions-nous, il y a vingt-cinq ans, des sociétés animales, est dans chaque type social en raison de l'individualité des parties et, mieux l'unité de celles-ci est définie, plus leur action est indépendante, mieux l'unité du tout et l'énergie de son action sont assurées. » Cette loi nous paraissait s'appliquer à plus forte raison aux sociétés humaines et chez nous à la République naissante. Jamais nous n'avons cru que nos conceptions sociologiques pussent autoriser rien qui ressemble à la dictature ou se prêter à une justification du privilège. A mesure qu'on monte dans l'échelle des sociétés, ce n'est pas la lutte, c'est le concours pour la vie qui est le programme imposé par la nature au groupement des êtres vivants, quels qu'ils soient, en un seul et même être collectif : à plus forte raison au groupement des êtres conscients. Ici, la liberté des éléments est pour l'ensemble la condition de l'union et de la force.

A. Espinas.

Novembre 1900.

LES ANIMAUX SONT-ILS CONSCIENTS ?

Il y a quelque trente ans, lorsqu'il s'agissait de vulgariser les théories darwiniennes et de montrer que l'homme n'est qu'un singe perfectionné, il était de bonne tactique, pour ménager les susceptibilités de la foule, de doter les animaux de toutes sortes de facultés humaines afin de les rapprocher davantage du « roi de la création ». On élevait ainsi l'animal sans abaisser l'homme, et le fossé qui les séparait n'en était que mieux comblé. C'est là, semble-t-il, la cause de la prodigalité avec laquelle des savants comme Büchner, Carl Vogt, Romanes, Darwin lui-même, et bien d'autres, ont été amenés à doter les animaux inférieurs des facultés les plus géniales. Aujourd'hui, où la doctrine évolutionniste est acceptée de tous et n'a plus besoin d'être achalandée par quelque artifice, il s'agit de remettre les animaux à leur place, et de leur faire redescendre plusieurs degrés de cette échelle de l'intelligence qu'on leur avait fait gravir un peu trop imprudemment.

Plusieurs physiologistes contemporains se sont chargés de cette remise au point, et il faut convenir qu'ils n'y vont pas de main morte; ils sont en train, tout simplement, de réduire les animaux — les animaux inférieurs tout au moins — au rôle de modestes machines fonctionnant dans le silence et l'obscurité de l'inconscience : les mânes de Descartes ou du Père Malebranche doivent en tressaillir de joie.

Les expériences de ces savants sont des plus intéressantes; la voie qu'ils ont ouverte mérite d'être suivie, et l'on ne peut qu'applaudir à leurs efforts ingénieux. Mais ceux-ci s'appliquent trop souvent à la solution d'un problème que n'a pas à se poser la physiologie, ni même la psychologie : celui de la conscience des animaux et du rôle de cette conscience sur leur activité. En entrant dans la question de savoir si tel acte d'un animal est conscient ou non, les savants auxquels nous faisons allusion commettent une faute de méthode... c'est, du moins, ce que nous croyons pouvoir démontrer, en rappelant simplement quel est le postulat de la psychophysiologie, un principe que l'on pouvait croire solidement établi, et qui pourtant semble déjà s'évanouir dans la brume du passé.

Le professeur Lœb, de Chicago, a publié ces dernières années[1] un grand nombre d'expériences sur des étoiles de mer, des méduses, des annélides, des insectes, expériences d'où il conclut que les actes dits instinctifs ne sont rien autre que les effets mécaniques de ces forces générales comme la lumière, la pesanteur, etc., qui agissent d'une façon commune sur les plantes et les animaux. Lorsque le papillon s'élance vers la flamme, lorsque l'astérie mise sur le dos fait les plus vifs efforts pour recouvrer sa position naturelle, lorsque le mollusque rentre dans son trou à l'approche du danger, il ne faut pas parler d'amour de la lumière, ni de malaise de se trouver à l'envers, non plus que de sentiment de frayeur ou ruse de poltron : tout s'explique par l'héliotropisme, le stéréotropisme, le géotropisme. Pas plus que la plante d'appartement qui incline sa tige vers la fenêtre n'est soupçonnée de curiosité pour ce qui se passe dans la rue, l'insecte qui fuit l'obscurité ne doit être supposé avoir une « prédilection » pour le grand jour. En un mot, il faut renoncer à invoquer une activité propre de l'animal qui ressemble de près ou de loin à de la volonté : celui-ci n'est qu'un jouet des forces de la nature, tous ses actes ne sont que des *tropismes*, c'est-à-dire les réactions aveugles et nécessaires du protoplasma aux influences du milieu ambiant.

M. A. Bethe, un chercheur distingué, bien connu pour sa théorie des neurones, ayant doublé ses recherches anatomiques d'expériences physiologiques, s'est trouvé aussi dans la nécessité de résoudre le problème de la conscience animale, problème qui paraît l'avoir beaucoup plus embarrassé que de raison. Il a exposé sa manière de voir à plusieurs reprises[2] : elle se rapproche très sensiblement de celle de Lœb. M. Bethe, qui refuse aux organismes inférieurs la qualité d'êtres sentants, — puisqu'il peut se passer de cette hypothèse pour expliquer leurs mouvements, — est allé même jusqu'à créer un vocabulaire spécial à l'usage des biologistes, et dont les termes sont exempts de toute équivoque relative aux états subjectifs des crabes, des abeilles, et d'autres invertébrés sur lesquels ont porté ses recherches.

Tout serait pour le mieux, et l'on ne pourrait que féliciter de leur rigueur scientifique ces vaillants chercheurs, s'ils généralisaient

1. Plusieurs mémoires dans les *Pflüger's Archiv*, notamment dans les volumes XLVII, XLIX, LVI, LIX, etc., résumés dans *Einleitung in die vergleichende Gehirnphysiologie*, Leipzig, 1899. V. aussi la revue de M. Soury dans la *Revue philos.*, XXXI, 1891, p. 1-44.

2. *Archiv f. mikroskop. Anat. und Entwickelungsg.*, t. L, 1897, et *Pflüger's Archiv*, vol. LXVIII (1897) et LXX (1898).

leur façon de procéder et appliquaient à tout le règne animal leurs conceptions mécanistes; mais ils ont deux poids et deux mesures; au lieu de repousser complètement la conscience, ils ne le font que pour certaines catégories animales; le résultat en est que, loin d'amoindrir le rôle de la conscience et de bannir celle-ci de leurs explications, ils lui accordent une fonction prépondérante, puisque, selon eux, sa présence ou son absence suffit à caractériser les actes des animaux, et à les séparer en deux groupes bien distincts, les actes « psychiques » et les actes purement mécaniques. Or, qu'est-ce au juste qu'un acte « psychique »? Car on a bien abusé de ce mot, que l'on oppose tantôt à mécanique, que tantôt l'on distingue de conscient[1] !

M. Lœb « donne à un phénomène le nom de psychique, lorsqu'il est une fonction de la conscience[2] », mais il n'explique pas les raisons qui l'ont amené à une telle conception. Est-ce l'observation des actes des animaux qui l'a forcé à admettre que certains d'entre eux étaient fonction, non des conditions physiologiques ou physiques présentes, mais de la « conscience »? — et alors, quels sont ces actes extraordinaires que la physiologie se sent incapable de faire rentrer dans son cadre; quel est cet écueil si redoutable où vient se briser, impuissant, son pouvoir explicatif, c'est-à-dire son pouvoir de déduire le moment présent du moment immédiatement précédent, sans faire appel à d'autres puissances que les simples forces physico-chimiques?

Ou bien serait-ce une classification préconçue (actes physiques, actes psychiques) pour laquelle notre auteur s'efforce, après coup, de chercher dans l'observation directe une justification, des arguments? Mais comment M. Lœb est-il arrivé à supposer que certains

1. Cf. Soury, *Rev. philos.*, XXXI, p. 6, 7, 41, etc. Cette confusion se retrouve d'ailleurs dans tous les travaux de M. Soury, qui, malgré toute son érudition, n'a jamais bien compris la position qu'il fallait prendre vis-à-vis du problème psycho-physique, et paraît résoudre la difficulté en jouant sur le mot « psychique ». On a la mesure de cette confusion lorsqu'on voit M. Soury parler des forces psychiques qui sont convertibles en forces physiques sans perte ni création. C'est une naïveté ou un non-sens. Naïveté si M. Soury entend par forces psychiques les forces physico-chimiques qui régissent les phénomènes cérébraux (objectifs), car, qui nie aujourd'hui une pareille transformation! — Non-sens si fait psychique veut dire fait de conscience, car la science ne comprend pas comment un phénomène qui ne fait pas partie de l'univers physique peut être une forme de l'énergie; il faudrait d'ailleurs, dans ce cas, que les phénomènes objectifs et subjectifs soient dans un rapport de succession, et non de concomitance. — M. Richet lui-même a commis la même confusion. Cf. Flournoy, *Rev. philos.*, XXXI, p. 506.

2. Lœb, *Einleitung, etc.*, p. 6. Par « phénomène » M. Lœb entend un phénomène *objectif*.

animaux possèdent des faits de conscience; car, certainement, il n'a pas vu ceux-ci défiler dans le champ de son microscope? — Par induction, sans doute. En partant de nous-même, chez qui les états de conscience sont indiscutables, et en descendant l'échelle des êtres vivants, il n'y a pas de raison pour refuser au singe ce que nous accordons à nos semblables, pour refuser au chien ce que nous accordons au singe, et ainsi de suite. L'admission d'une conscience chez nos ancêtres les animaux est donc parfaitement légitime! — Bien. Maintenant, comment M. Lœb a-t-il été amené à considérer les tropismes et les réflexes comme de simples réactions aveugles de la matière, ne relevant que du domaine de la physique ou de la chimie? — Par induction aussi. En partant des propriétés de certains corps inorganiques qui se livrent aux mouvements les plus bizarres lorsqu'on les place dans certaines conditions chimiques[1], en passant aux plantes qui présentent aussi des phénomènes de mouvements en apparence spontanés, et dont personne n'a pourtant l'idée de prétendre qu'ils sont conscients ou voulus, nous arrivons aux animaux inférieurs, chez lesquels nous retrouvons des manifestations analogues. Ne pouvons-nous donc pas, aussi bien là que ci-devant, les expliquer par des attractions, des répulsions, tout comme nous le faisions en physique et en botanique!

Nous voyons donc que M. Lœb, interrogeant le monde animal par le moyen de ces deux méthodes, obtient deux réponses : les animaux sont conscients; les animaux sont des mécaniques. C'était à prévoir. La *méthode descendante*, en effet, ne parle qu'en termes de conscience. La *méthode ascendante* ne connaît que la langue mécanico-physiologique. Laquelle croire? M. Lœb se tire facilement d'embarras; pour être sûr de n'avoir pas de contradiction, il limitera l'emploi de l'une là où commencera le règne de l'autre. Aussi les résultats sont-ils très nets : les animaux inférieurs sont des mécaniques; les animaux supérieurs sont des êtres conscients. C'est un peu comme si quelqu'un se disposant à une excursion consultait à la fois son baromètre et son thermomètre, et trouvant l'un très bas et l'autre très haut, en concluait — incapable de comprendre qu'ils puissent être vrais tous les deux en même temps — qu'il pleuvra jusqu'à midi et fera très chaud le reste de la journée.

Pourquoi l'éminent physiologiste de Chicago s'arrête-t-il chaque fois à mi-chemin? Pourquoi ne traite-t-il pas *et* avec la méthode des-

1. Une jolie expérience de ce genre a été décrite tout récemment par Bernstein (*Pflüger's Archiv*, LXXX, 1900). Une goutte de mercure, placée dans de l'eau acidulée, exécute, en présence d'un fragment de bichromate de potasse, des mouvements absolument analogues à ceux d'une amibe.

cendante *et* avec la méthode ascendante, *toute* la série des animaux? Y a-t-il des faits, tout en bas, qui *obligent* à exclure la conscience? Nous examinerons cela tout à l'heure. Y a-t-il des faits, plus haut, qui *obligent* à l'admettre? C'est ce que M. Lœb semble croire.

On retrouve, d'ailleurs, la même idée chez M. Bethe : la physiologie incapable de se suffire à elle-même. C'est la conclusion à laquelle on arrive si l'on admet que certains mouvements sont sous la dépendance immédiate de la conscience comme telle, des états subjectifs, qui seuls ont qualité pour les produire (ou les modifier, c'est la même chose) : « Sensation, perception, représentation, mémoire et association n'ont de but pour un être que s'il est en état, *grâce à ces qualités*, de modifier ses actes[1]. »

M. Edinger a glissé dans le même piège, qui menace, il faut le reconnaître, chaque pas du physiologiste qui ne s'est pas mis en règle avec le postulat de la psychologie scientifique : dans le but de résoudre une question d'anatomie cérébrale, à savoir si la mémoire est liée à la présence d'une écorce grise ou bien si elle peut dépendre des centres sous-corticaux, le célèbre anatomiste de Francfort interroge les mœurs des poissons, animaux auxquels fait défaut la moindre couche corticale. Aux pêcheurs, aux marins, à toutes les personnes qui ont à s'occuper des poissons, est adressé un questionnaire[2]. Il ressort de leurs réponses que les poissons accourent lorsqu'ils voient venir celui qui a coutume de les nourrir; qu'ils fuient les pièges dont ils ont failli être une fois victimes, etc. Mais cela ne suffit pas à M. Edinger pour déclarer que c'est bien là de la mémoire; pour en être sûr, il faudrait savoir si ces faits qui la simulent sont dominés par des associations d'idées (*associative Denkthätigkeiten*)[3]. Ce n'est que dans ce cas qu'on pourrait accorder aux poissons une mémoire semblable à celle des mammifères. Cela revient à dire que les poissons se conduisent *comme s'ils* reconnaissaient certains objets, mais que, pour assurer qu'il y a mémoire, il faudrait être sûr que cette reconnaissance de fait soit doublée d'un *sentiment* (subjectif) de reconnaissance, et que la perception d'un excitant évoque l'*image*

1. A. Bethe, *Dürfen wir den Ameisen u. Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? Pflüger's Archiv*, vol. LXX, 1898, p. 19. Voir aussi p. 22, et *Archiv. f. mikrosk. Anat.*, vol. L, p. 491.
2. V. *Rev. philos.*, XLIII, 1897, p. 336.
3. Autrement on peut très bien supposer, dit Edinger, que, à l'excitant optique ou chimique qui a déterminé primitivement l'attraction, peut se substituer, par l'habitude, un autre excitant optique, par exemple celui de la personne qui apporte la nourriture. Mais cette persistance de réaction à l'égard d'un certain excitant, n'est-ce pas précisément de la mémoire, ou, tout au moins, son concomitant physique? (*Haben die Fische ein Gedächtniss?* Münich, 1899, p. 28, 29.)

d'un autre excitant ayant agi dans le passé. Et voici comment la conscience va être appelée à trancher une question de localisation anatomique !

C'est ainsi que nos auteurs s'appliquent à rechercher un *critérium objectif de la conscience*, grâce auquel ils pourront distinguer à coup sûr si un acte est mécanique ou « psychique », et résoudre « une des questions les plus importantes de la physiologie comparée[1] ».

Quel est donc ce critérium?

Selon M. Lœb, « la conscience est la fonction d'un processus physiologique tout à fait déterminé, l'activité associative de la mémoire (*associative Gedächtnissthätigkeit*). Aussitôt que cette activité mnésique s'arrête, notre conscience s'évanouit[2]. »

C'est là une assertion toute gratuite. La conscience est une donnée — la donnée par excellence — qui se suffit à elle-même, et n'est nullement dépendante de la mémoire qui n'en est qu'un cas particulier. De ce que, lorsque je passe dans la rue, un grand nombre d'objets viennent frapper ma rétine, qui ne subsisteront pas dans ma mémoire, peut-on conclure que, au moment où ils se présentaient à moi, ils n'étaient pas conscients? D'autre part n'est-il pas prouvé que les associations d'idées, le raisonnement, etc., peuvent être le résultat d'un travail inconscient? sans compter tous les actes automatiques, reposant à la fois sur la mémoire et l'association, et dont la caractéristique est précisément l'inconscience. Il semble que M. Lœb confonde ici conscience et personnalité[3].

1. Lœb, *Einleitung*, p. 139.

2. *Id.*, *ibid.*, etc., p. 139, 140. « L'activité mnésique est cette propriété selon laquelle un excitant produit non seulement les effets qui lui sont propres, mais encore les effets correspondant à d'autres causes, qui ont précédemment agi simultanément avec lui. »

3. Le critérium de M. Bethe est analogue : on peut conclure à l'activité psychique d'un animal si celui-ci sait s'accommoder aux circonstances nouvelles, s'il sait *apprendre*. Au contraire, un animal dont l'activité est déjà déterminée dans l'œuf, dont chaque exemplaire agit comme l'autre, dont toute l'activité peut se dérouler sans qu'il ait rien appris, ne possède pas de qualité psychique (*Arch. f. mikrosk. Anat.* vol. L, p. 491). Le pivot du critérium de Bethe est l'efficacité de l'expérience personnelle : donc, comme pour Lœb, la mémoire et l'association. Lorsqu'on frappe un chien, dit Bethe, et qu'il se sauve, il n'y a pas besoin d'admettre qu'il a *senti*, — mais lorsque, plusieurs jours après, le chien se sauve lorsqu'il revoit le bâton, il faut bien admettre qu'il l'avait *senti*, et qu'il l'a *vu*, autrement il n'en aurait pas conservé l'*image* dans la mémoire. Il suffit de traduire le mot « image » par son équivalent physiologique « trace » ou « empreinte » pour voir qu'on peut parfaitement donner de l'exemple de M. Bethe une explication purement physiologique. Cela fait aussi apparaître qu'il n'y a pas de différence de nature, au point de vue biologique, entre la mémoire personnelle et celle de l'espèce, fondement de l'hérédité. La reconnaissance elle-même peut se concevoir mécaniquement et comme dépendant d'une organisation préformée. N'y a-t-il pas des distributeurs automatiques qui vous

D'un autre côté, pourquoi les tropismes, si simple que soit le mécanisme auquel on peut les ramener, seraient-ils inconscients? Qu'il ne serve à rien d'admettre chez eux un côté subjectif, d'accord! Nous verrons tout à l'heure qu'il en est de même pour les actes psychiques les plus supérieurs. Mais, puisque nos physiologistes de la nouvelle école font si grand état de ce facteur subjectif, il n'est pas inutile de montrer que, même en se servant de leurs propres armes, c'est-à-dire de leur façon de raisonner, on arrive à concéder aux organismes les plus inférieurs des lueurs de conscience.

Que l'on s'adresse, en effet, à ces organismes les plus inférieurs ou aux animaux les plus supérieurs, on remarque que toute leur vie de relation est fondée sur l'association au point de vue physiologique. Objectivement parlant, il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de degré, entre les tropismes, les réflexes, les actes volontaires. Un tropisme fût-il l'effet d'une réaction physico-chimique absolument simple, sa formule spéciale n'est-elle pas cependant le résultat de la sélection, de l'évolution des êtres animés, évolution qui a permis l'avènement de la disposition (organique ou chimique) qui est la base de cette réaction? Si le soleil, la chaleur, ou le parfum de la résine exerce sur la Processionnaire du pin une action telle que cette chenille soit déterminée à grimper à l'extrémité des branches du conifère qui la nourrira, n'y a-t-il vraiment là qu'une action physico-chimique toute brute? La lutte pour la vie, la sélection, l'hérédité, le hasard lui-même, n'ont-ils pas créé au sein des tissus de multiples associations anatomiques ou dynamiques qui se sont précisées en se transmettant de génération en génération, et grâce auxquelles l'action d'une certaine force déclanche tel mouvement déterminé, l'action de telle autre force provoque telle autre réaction toute différente? Y a-t-il là un processus différent de celui qui fait mouvoir, agir et penser (c'est-à-dire qui est le corrélatif physiologique de la pensée) les animaux les plus supérieurs, y compris l'homme [1]?

délivrent du chocolat, des timbres-poste, ou des bonbons, suivant qu'on y introduit une pièce d'un sou, ou de deux sous, ou de dix sous? Ces distributeurs agissent *comme s'ils* reconnaissaient la valeur de la pièce, en avaient associé l'image, par suite d'une expérience individuelle, à la marchandise correspondante. Ce ne sont pourtant que des mécaniques.

Dans un tout récent article, dont j'ai connaissance pendant la correction de mes épreuves, Bethe reconnaît que la question de la conscience n'a rien à faire dans le domaine de la science (*Noch einmal über die psychischen Qualitäten der Ameisen*, *Pflüger's Archiv*, LXXIX, 1900, p. 45.)

1. Si vraiment la contemplation de certains êtres du monde objectif nous permettait de conclure à la présence, chez eux, d'états subjectifs, lorsqu'ils

Certes, ce qui caractérise les belles recherches de M. Lœb, c'est la façon dont toutes ces réactions, englobées jusqu'ici sous le terme ambigu d'instincts, sont ramenées à des actes physico-chimiques très simples, encore que la formule soit loin d'en être donnée, et qu'il faille surtout se contenter pour le moment des néologismes qui symbolisent ces processus encore inconnus; mais peu importe! La question se pose ainsi : Y a-t-il une différence *de nature* entre une simple action par tropisme, et le concomitant physiologique d'un acte supérieur d'association d'idées?

Nous répondons non, parce que dans les deux cas on doit recourir pour l'expliquer à des processus d'association physique; que, prise en elle-même, la cause de chacune des associations intervenant dans le raisonnement le plus compliqué peut se ramener à des processus dynamiques, tout comme celle du tropisme le plus élémentaire.

Il est vrai que les associations psychiques supérieures sont l'œuvre de l'expérience individuelle — et encore les prédispositions héréditaires ne sont-elles pas étrangères à leurs acquisitions ultérieures [1], — tandis que les autres ne sont que le résultat de l'expérience de la race; mais ces dernières, fondement des instincts, n'en sont pas moins admirables pour cela. Cette différence dans le développement ou l'origine de ces deux sortes d'associations, individuelles ou génériques, ne justifie nullement leur séparation en deux catégories distinctes au point de vue physiologique : c'est le seul auquel nous ayons à nous placer puisqu'il s'agit précisément d'un critérium *objectif*. MM. Lœb, Bethe et leurs disciples, qui accordent la qualité de conscients aux processus d'association « supérieurs »

nous offrent des phénomènes d'activité fondée sur l'association, nous devrions admettre la conscience même chez les êtres monocellulaires les plus primitifs, qui n'ont encore bénéficié d'aucune évolution. Chez ceux-ci, il est vrai, il ne peut y avoir d'association entre plusieurs cellules, mais on peut très bien concevoir qu'entre les diverses parties du protoplasma (qui n'est pas homogène) il y ait des relations dynamiques très définies. De telles associations ne sont-elles pas impliquées par l'idée de *finalité*? La finalité est la caractéristique des actions vitales; la vie a sa condition dans l'harmonie, grâce à laquelle les dépenses sont exactement compensées, et au moment propice, par les gains. — Supposons une amibe chez laquelle l'absorption d'oxygène nécessaire à sa nutrition ne peut s'effectuer que sous l'action de la lumière. Si, lorsque l'amibe a besoin d'oxygène (besoin compris dans le sens objectif), ce besoin est caractérisé par un état moléculaire tel que la lumière ait une action *répulsive* sur l'animal, celui ci périra; car il sera déterminé à rester dans l'obscurité. La vie ne sera compatible que si le besoin provoque juste le mouvement qui est de nature à le satisfaire. Que m'importe que ce besoin et cette association soient perçus ou non! ce qui est certain, c'est que, au point de vue objectif, ils existent — et ils existent par définition, chez les êtres vivants.

1. Cf. De Candolle, *Histoire des sciences et des savants*, Genève, 2e éd. 1885.

(acquis ou corticaux) n'ont donc pas de raison décisive pour la refuser aux associations « inférieures » (innées, ou sous-corticales, ou interprotoplasmiques), puisqu'il n'y a pas de différence de nature entre ces deux catégories de coordinations[1].

D'ailleurs, les tropismes, qui nous apparaissent comme les actions les plus élémentaires possible, sont peut-être plus compliqués qu'on ne le croit, supposent bien des ressorts cachés; il faut se méfier des mots trop simplificateurs. Nul doute qu'un physiologiste de Sirius ou de Saturne, descendant sur notre planète pour y poursuivre ses études, n'arrive à réduire nos actions les plus humaines à de très vulgaires tropismes. C'est ainsi que ce nouveau Micromégas que nous supposerons, à la différence de celui de Voltaire, ignorer nos idiomes terrestres, remarquant les nombreux points d'attraction qui, sous forme de cabarets, attirent la foule des humains, créerait sans doute un éthylotropisme qui serait un des plus généraux, après l'héliotropisme, bien entendu. Il décrirait aussi un héliotropisme négatif chez les boulangers, les actrices, et autres personnages qui font de la nuit le jour; un nosotropisme pour les médecins, et un nécrotropisme pour les croque-morts; un phytotropisme pour les jardiniers, un géotropisme pour les laboureurs.... Et il n'aurait pas complètement tort : il y aurait erreur, sans doute, à prendre nos actions humaines qui sont le produit d'un mécanisme très compliqué, pour des réactions toutes simples à des excitations simples aussi, et à revêtir le tout de quelques mots bien sonnants. Mais c'est avec raison qu'il identifierait les causes immédiates de nos actions, les forces qui animent notre mécanique corporelle, aux forces générales de la nature. En dernière analyse, en effet, ce qui détermine les aptitudes des hommes à telle profession, leurs penchants à tel vice, ce sont des besoins, des tendances dont la cause exacte nous échappe encore, mais que l'on peut concevoir sous forme d'attractions, de répulsions exercées par certains agents externes sur nos centres nerveux, eux-mêmes façonnés soit par l'hérédité, soit par les circonstances de l'éducation, et qui, en fin de compte, se ramè-

1. Même les expériences de Norman (*Dürfen wir aus den Reactionen niederer Thiere auf Schmerzempfindungen derselben schliessen? Pflüger's Archiv*, vol. LXVII, 1897) ne sont pas probantes. Cet expérimentateur coupe en deux un ver de terre et remarque que, seul, le fragment postérieur est le siège de mouvements convulsifs : il serait absurde, pense-t-il, de supposer que seul le fragment postérieur *souffre*; on ne peut donc pas conclure des mouvements de cet animal à ses sensations de douleur. C'est vrai, mais il faut se garder aussi de conclure à l'absence, chez lui, de sentiment de douleur. On pourrait fort bien supposer que les deux fragments souffrent, ou seulement le fragment céphalique, et que les convulsions sont indépendantes de la fonction psychique « douleur », et ont une utilité biologique qui nous échappe encore.

nent à des modifications moléculaires des cellules de notre organisme, et ressemblent bien à des tropismes. Le jeune homme qui se sent attiré par les études de médecine, celui qui est attiré par la botanique, ne pourraient pas plus rendre compte de leurs aspirations les plus intimes que le coléoptère qui accourt à l'odeur du cadavre ou le papillon qu'invitent les fleurs; et si les premiers témoignent un certain sentiment correspondant à ces états secrets de leur organisme (sentiment de « prédilection » pour telle carrière, etc.), au nom de quoi peut-on refuser aux seconds des états de conscience analogues?

Or, MM. Lœb et consorts commettent peut-être la même erreur que le physiologiste de Sirius, en prenant pour des tropismes des actions trop complexes, mais c'est là une question de physiologie pure qui est secondaire pour nous. (Tout dépend aussi de la définition du mot tropisme.) En revanche, il est à regretter qu'ils ne considèrent pas, à l'instar du Sirien, tous les actes de notre organisme, les plus élevés comme les plus bas, comme pouvant être ramenés à des processus analogues, quant à leur nature, aux tropismes, et ne différant que par une plus ou moins grande complexité. Une telle conception leur aurait interdit cette subdivision arbitraire des animaux en deux groupes, dont la frontière sépare même en deux camps intestins les poissons et les grenouilles, selon que leurs actes sont « fonction » ou non de la conscience [1].

Nous venons de voir que, même en appliquant le critérium de Lœb, on n'arrive pas à la distinction qu'il avait pour mission de révéler, puisque tous les organismes satisfont aux conditions objectives requises. Voyons maintenant si vraiment cette recherche était bien utile, et à quoi cela peut servir de savoir si un animal est conscient ou non, bref, quel est le *rôle de la conscience* au point de vue psycho-physiologique.

Or, c'est là le point capital, le seul qui, s'il était et pouvait être éclairci, justifierait les prétentions de la nouvelle école. Malheureusement, c'est précisément celui sur lequel MM. Lœb, Edinger, Bethe s'abstiennent de nous donner aucun renseignement.

Si la conscience comme telle a une si grande importance sur les processus du mouvement (puisqu'elle les produit ou les modifie) il faut alors admettre qu'un fait conscient exerce, en tant que conscient,

1. Lœb (*Einleitung*, p. 141) accorde la mémoire associative, donc la conscience, à la plupart des mammifères, aux oiseaux, ainsi qu'à certaines grenouilles vertes, tandis que la *Rana esculenta* en est dépourvue. Les poissons paraissent aussi se diviser, sous ce rapport, en deux groupes. Cf. Bethe, *Arch. f. mikr. Anat*, vol. L, p. 490.

en tant que non objectif, une action sur le système nerveux : c'est une conclusion rigoureuse. Mais alors nous voici dans le plus pur spiritualisme, et il est assez curieux d'y rencontrer les biologistes précités, qui font sans doute de la haute métaphysique sans le savoir. Toute la confusion vient de ce qu'ils n'ont pas pris en considération le principe de parallélisme, dont l'adoption est le postulat nécessaire à toute recherche de psychologie [1]. Le parallélisme psycho-physique, en effet — faut-il vraiment rappeler, aujourd'hui encore, la nécessité de méthode qu'il y a à s'y soumettre? — le parallélisme est la seule position *possible* pour qui veut travailler avec la méthode scientifique, c'est-à-dire sans préjuger ni le comment, ni le pourquoi des rapports entre l'âme et le corps, entre le côté subjectif et le côté objectif des phénomènes mentaux, ni les raisons de cette dualité. Sitôt que le savant cesse de considérer parallèlement l'enchaînement des processus physiologiques et celui des états de conscience; sitôt qu'il admet l'influence de l'une de ces séries sur l'autre, il fait de la métaphysique. Il est inutile d'insister plus longtemps là-dessus [2].

1. Flournoy, *Métaphysique et Psychologie*, Genève, 1890. — Cf. aussi les idées très justes de von Uexküll sur ce point (*Zeitsch. für Biologie*, vol. XIV, 1895, p. 548-551). — Par contre, le beau livre, devenu classique, de G. H. Schneider, sur la volonté animale (*Der thierische Wille*, Leipzig, 1880) est obscurci en plusieurs endroits, par suite du rôle que l'auteur fait jouer aux états de conscience comme modificateurs des mouvements (cf. p. 49, 50, 53, etc.).

2. Il est juste d'ajouter que le parallélisme n'est pas absolument admis par tous les psychologues. MM. Wundt, James, Ziehen, semblent admettre que certains faits psychiques ne sont pas corrélatifs d'un état organique. M. Binet (*Psych. Review*, IV, 1897, p. 516) combat le mécanisme en psychologie, et le distingue du déterminisme. Cependant, dans leur manière de concevoir la psychologie, ces auteurs (sauf peut-être M. Wundt) paraissent s'en être toujours tenus au parallélisme. — L'opposition la plus franche et la seule clairement motivée qui ait été faite à celui-ci est celle de M. Stumpf : admettant que les faits psychiques sont aussi bien des réalités que les faits physiques, et les considérant comme une forme de l'énergie (ou plutôt comme des accumulateurs d'énergie d'espèce spéciale), le professeur de Berlin n'hésite pas à introduire dans la chaîne de causalité que constitue notre vie mentale, des anneaux physiques et des anneaux psychiques; ainsi, les faits organiques et subjectifs ne seraient plus dans un rapport de *concomitance,* mais de *succession* (*Discours d'ouverture du Congrès de Psych. de Munich*, 1896). S'il est démontré que cette hypothèse rende mieux compte des faits que le parallélisme, il faudra l'admettre. Mais, même dans ce cas, on ne saurait, d'après un prétendu critérium objectif de la conscience, subdiviser les animaux en deux groupes selon qu'ils sont conscients ou non. Selon cette nouvelle manière de voir, les faits psychiques devenant, comme tels, indispensables à l'explication de l'enchaînement des phénomènes, il faudrait être d'autant plus prudent de ne pas les nier chez les animaux. Ce n'est d'ailleurs qu'en partant de l'homme que, avec l'hypothèse de Stumpf, on pourrait étudier l'animal, et nous avons vu que la méthode descendante ne nous autorisait pas à écarter la conscience de la mentalité animale. — Il me semble que la difficulté qu'il y aurait précisément, dans la théorie stumpfienne, à prolonger la psychologie humaine dans la psychologie animale, est une raison qui lui fera de longtemps préférer le parallélisme.

Au point de vue du parallélisme, donc, le fait, pour un processus biologique, d'être conscient ou de n'être pas conscient, est absolument indifférent, puisque, *à supposer même que l'on puisse prouver que certains animaux ou certains actes des animaux soient conscients et d'autres non conscients, on serait obligé de regarder cette conscience comme ne jouant aucun rôle*, et de considérer tous les processus comme s'ils étaient inconscients.

Il est vrai que cette manière de procéder, qui paraît si claire, n'est guère admise par ceux-là même qui auraient le plus grand avantage à l'adopter : les biologistes et les médecins. On ne peut pas se résoudre à considérer l'âme comme ne jouant aucun rôle sur le corps, à l'ignorer. Ainsi Durand de Gros, par exemple, pensait qu'il y a une conscience pour les actes médullaires, automatiques, etc. C'est bien possible ! M. Hæckel admet que les premières molécules vivantes sont déjà douées de conscience et de volonté. Certes, on ne pourrait assurer le contraire ! M. Forel lui-même croit tout éclairer en adoptant un polypsychisme analogue. Or, nous nous trouvons tout naturellement dispensé de discuter ces vues, pour cette raison que, contraires à l'esprit du parallélisme, elles ne sont pas de nature à nous apporter la lumière désirée. Le polypsychisme de MM. Durand de Gros et Forel fût-il cent fois démontré, cela ne résoudrait pas une parcelle du problème du *pourquoi* de cette doublure consciente. Cela ne ferait que reculer aux centres inférieurs cette difficulté devant laquelle on s'était trouvé désarmé quand il s'agissait de l'écorce cérébrale; il resterait donc à expliquer l'influence de cette « âme médullaire » sur la moelle, et c'est précisément là la question. D'ailleurs, cette influence admise, il faudrait montrer — c'est ce qu'on ne fait pas, et pour cause — comment l'âme *sait* qu'à certaine excitation, elle doit répondre de telle façon, et comment elle s'y prend pour le faire. L'âme est ainsi invoquée comme un *Deus ex machinâ* ; c'est dire que la science ignore quelle est la raison de nos états subjectifs. Il eût mieux valu commencer par là.

D'autres savants admettent que la conscience n'accompagne pas tous les processus physiologiques, qu'elle n'apparaît que dans certains cas déterminés, lorsqu'il s'agit de créer une nouvelle fonction, de s'adapter à des conditions nouvelles : « il n'est pas douteux que pendant la période d'apprentissage la conscience [des centres sensorio-moteurs] doit être portée au maximum d'intensité », pense M. Herzen [1]; « la conscience accompagne toujours et nécessairement le défrichement du terrain cérébral » [2], etc.

1. Herzen, *Le Cerveau et l'Activité cérébrale*, 1887, p. 249.
2. *Loc. cit.*, p. 269.

Cette manière de voir est apparemment plus logique : il répugne autant au bon sens d'admettre que la conscience est toujours indispensable, que de croire comme Maudsley qu'elle ne l'est jamais. Faire intervenir la conscience *à un certain moment* semble donc rationnel. Mais ce que M. Herzen, et M. Richet, et d'autres qui exposent des vues analogues, oublient de nous dire, c'est justement le point important : à quoi cela sert-il que le « défrichement cérébral » soit accompagné de conscience? Si vraiment la conscience comme telle est indispensable, c'est que le corps (le monde physique) ne se suffit pas à lui-même. C'est alors la banqueroute de la physiologie, en tant que celle-ci est soumise au principe de la conservation de l'énergie. C'est aussi la négation du postulat du parallélisme.

On pourrait répondre, il est vrai, que d'après une des lois les plus fondamentales de la biologie, selon laquelle les fonctions ou facultés inutiles n'apparaissent pas, ou disparaissent, la conscience doit être utile, puisqu'elle n'a pas été éliminée.

Il faut avouer ici que, au point de vue biologique, nous nous trouvons en face d'un redoutable dilemme : ou nous admettons que la conscience n'agit pas sur le corps, et alors nous ne comprenons pas que cette apparition subjective et inutile n'ait pas été éliminée; ou nous admettons que la conscience agit sur le corps, et alors nous transgressons la loi de la conservation de l'énergie et le postulat du mécanisme, sur lequel est fondée la science contemporaine.

C'est précisément pour éviter l'état de paralysie dont ce dilemme menace nos sciences psychologique et physiologique, que, dans un but de commodité pratique, on a été amené à formuler le principe de parallélisme; ce n'est qu'à la condition de ne pas briser ce fil d'Ariane qui leur indique la bonne direction, qu'elles pourront cheminer sans crainte de jamais rencontrer l'obstacle du « pourquoi » de la conscience, et de l'influence de l'âme sur le corps.

Ajoutons aussi que l'impossibilité dans laquelle nous met la méthode scientifique, de concilier l'utilité de la conscience avec le principe de la conservation de l'énergie (tel qu'il est conçu actuellement, et toutes réserves faites sur l'accueil que l'avenir réserve à l'hypothèse de Stumpf) justifie toute tentative de quitter le temple de la science pour celui de la philosophie, qui nous offrira peut-être un point de vue d'où cette antinomie n'existera plus.

Enfin — et il aurait peut-être suffi d'établir ce point, ce qui aurait fort heureusement dispensé de développer les autres, — faisons remarquer que *l'établissement d'un critérium objectif de la conscience est impossible a priori*, au moins pour les animaux.

M. Edinger l'a bien pressenti lorsqu'il dit, dans une communication sur les rapports de l'anatomie et de la psychologie[1], qu'il ne voit pas quelle hypothèse pourrait servir de guide dans les travaux ayant pour but de déterminer les conditions anatomo-physiologiques de la conscience; mais il ajoute : *nescimus, sed non ignorabimus*, ce qui semblerait prouver que son juste pressentiment a été vaincu par sa foi dans la toute-puissance de la science. Examinons donc rapidement si on peut vraisemblablement espérer la solution de cette énigme.

Le subjectif et l'objectif sont hétérogènes; l'on ne peut donc pas, l'un étant donné seul, construire l'autre. En vertu du principe de parallélisme, ce n'est qu'*empiriquement* que l'on pourrait établir le fameux critérium, en comparant, en notant les moments correspondants (simultanés) des deux séries (physique et psychique). L'établissement du critérium exige donc que *les deux séries soient préalablement données.* — Pour prendre un exemple, ce n'est qu'empiriquement que l'on pourra établir un rapport entre la température et la criminalité, deux phénomènes hétérogènes. En soi, la température ne permet de formuler aucune conclusion sur la criminalité; ni le nombre de crimes commis, sur la température. — Chez l'homme, il est vrai, on pourrait établir certains de ces rapports empiriques, mais là se pose de nouveau la question de savoir si la moelle, le bulbe, etc., sont bien réellement inconscients, et si *notre* inconscience correspond *à leur* inconscience. Or, étant tout aussi ignorants à l'endroit du subjectif d'un animal que de celui de nos propres centres sous-corticaux, nous sommes incapables de dresser

1. *Hirnanatomie und Psychologie*, Congrès des neurologues de l'Allemagne du Sud à Baden-Baden, mai 1900. — Rel. in *Neurol. C.blatt*, 1 Juli 1900, p. 626.

Notre travail était sous presse lorsque nous avons eu connaissance de celui de Storch (*Haben die niederen Thiere ein Bewusstsein? Zeitsch. f. Psych.*, vol. XXIV, 1900, p. 185) qui critique vivement l'attitude d'Edinger, l'accusant d'osciller entre un naïf matérialisme et le spiritualisme, puisque tantôt il croit pouvoir déduire la conscience de l'anatomie cérébrale, tantôt il croit que la conscience comme telle peut provoquer des mouvements. Ce sont, on le voit, des critiques analogues aux nôtres. M. Edinger réplique (*ibid.*, p. 445) qu'on l'a mal compris. Il estime que, sans être un naïf matérialiste, on peut pressentir « des découvertes qui nous fourniront des données sur les rapports encore non soupçonnés entre la conscience et le mouvement ». — Mais, la simple croyance à la possibilité d'une réduction du corps à l'esprit nous est interdite par l'axiome d'hétérogénéité psycho-physique, qui s'impose à notre esprit, que nous adoptions ou non le principe de parallélisme. Tant que nous serons façonnés comme nous le sommes maintenant, jamais nous ne pourrons concevoir comme de même nature le physique et le subjectif, et leur trouver une commune mesure, un étalon applicable à la fois à l'un et à l'autre. Quelles que soient les découvertes que l'avenir nous réserve, elles ne pourront donc jamais supprimer l'hétérogénéité de la conscience et du mouvement.

empiriquement la liste des équivalences psycho-physiques chez les animaux. *Un tel critérium ne pourrait donc être établi que si l'on n'ignorait pas cela précisément que ce critérium a pour but de nous faire savoir!*

Et voilà pourquoi nos biologistes, lorsque, étant donné un système nerveux d'animal, ils cherchent à en inférer le degré de conscience correspondant, se conduisent comme un physicien qui prétendrait déduire immédiatement de ses observations thermométriques le nombre et la nature des crimes qui se commettent au même instant.

Avant de terminer, écartons encore une objection, à la vérité bien naïve : Pourquoi, pourrait-on demander, si la physiologie doit ignorer le côté subjectif des faits mentaux, et si la psychologie doit rester fidèle au parallélisme, pourquoi met-on tant d'importance à la distinction des phénomènes selon le degré de conscience qui les éclaire; pourquoi parler constamment d'actes conscients, subconscients, inconscients; pourquoi mélanger toujours le psychique et le physique, dire qu'une « sensation » provoque un « mouvement », bien plus, parler du « pouvoir moteur » des « images », donner, de l'hystérie, par exemple, ou d'autres troubles mentaux, des définitions qui empruntent leurs termes à la fois au monde physique et au monde subjectif, etc. ? La réponse est facile : en mélangeant ainsi le physique et le psychique, qu'on a l'air, en effet, de considérer comme se déterminant mutuellement, on donne une entorse au principe de parallélisme; mais cette entorse n'est qu'apparente. Si l'on met tant de soin à dénommer les phénomènes mentaux par l'état subjectif qui les accompagne, c'est que des aspects subjectifs différents correspondent (d'après le parallélisme) à des processus physiologiques différents, et que, dans l'ignorance où l'on est encore à l'endroit de ces derniers, de leur mode d'énergie, de leur intensité objective, voire de leur siège, on ne peut mieux faire que de les distinguer en les appelant par le nom des états subjectifs parallèles, qui, eux, sont immédiatement connus à chacun de nous, et dont nous pouvons, grâce au langage, suivre les évolutions chez les autres hommes.

En pratique, donc, on violera constamment le parallélisme *en apparence*, soit pour de simples commodités de langage, — le terme psychique est souvent plus précis, plus bref que celui qui désigne le processus physiologique correspondant, — soit parce que, le côté physique du processus étant encore ignoré, on lui substitue son équivalent psychique, comme dans un problème on remplace provisoirement par un x la valeur inconnue. D'autre part, on se verra

généralement dans l'obligation d'agir à l'inverse lorsqu'il s'agira d'*expliquer* tel phénomène mental, c'est-à-dire de montrer qu'il est la résultante des phénomènes précédents. Cette fois, il y aura avantage, et ce sera même, à mon avis, une nécessité, de remplacer les termes psychiques par des termes physiologiques, même si ceux-ci doivent désigner des processus dont le genre de mécanisme est encore hypothétique. C'est le cas, par exemple, des théories de la mémoire. Cette traduction des problèmes de psychologie en langage physiologique permet de prendre en considération toutes les conditions physiques qui ont entouré le phénomène que l'on étudie, et de n'opérer que sur des termes homologues, je veux dire appartenant tous au monde objectif, auxquels on peut appliquer la notion de quantité, bref, comparables entre eux. Je ne vois pas, par contre, comment on pourrait faire la traduction inverse, et réduire le monde physique en termes de conscience. D'ailleurs, cela ne servirait à rien. Un fait psychique ne peut se ramener à un autre, comme c'est le cas pour les faits physiques, que l'on peut toujours concevoir comme des formes d'une même énergie, et faire dépendre les uns des autres. Psychologiquement, il est impossible d'expliquer pourquoi l'orangé ressemble au jaune, pourquoi une sensation de rouge qui a duré longtemps nous prédispose à voir ensuite une teinte verte, pourquoi une idée en appelle une autre, etc.; tandis que l'on peut très bien concevoir des explications du mécanisme objectif des mêmes phénomènes.

Mais ces considérations sortent du cadre de notre étude.

Ce qu'il faut retenir, c'est que le principe de parallélisme nous oblige à nous représenter les faits physico-mentaux sous forme de deux lignes évoluant parallèlement. Le problème est de déterminer la loi de ces évolutions. Ces lois seront les mêmes pour la série physique et pour la série psychique, puisqu'on a postulé la concomitance; c'est dire que la méthode objective et la subjective se suppléeront, se confirmeront mutuellement dans la recherche de ces lois; mais, suivant que l'une ou que l'autre aura été employée, elles seront formulées dans un langage différent.

Pour ce qui concerne spécialement la psychologie animale, la ligne psychique nous fait absolument défaut : ce n'est que par un seul canal que nous pourrons donc arriver aux lois de la psychologie animale : le canal de la physiologie. Quels que soient les actes des animaux, humbles ou géniaux, leur explication devra être indépendante de la question de la présence ou de l'absence de la conscience, et respecter le parallélisme. Que telle action d'une bête soit le résultat d'un raisonnement très compliqué ou l'impulsion d'un

obscur besoin, c'est ce qu'on peut discuter sans faire intervenir le moins du monde le problème de la conscience; car on peut aussi bien concevoir le côté physiologique d'un raisonnement très compliqué que celui d'une simple impulsion. La question de la plus ou moins grande intelligence des animaux ne préjuge pas plus celle de leur degré de conscience, que le concept du tropisme n'implique l'inconscience.

Est-ce à dire que la conscience n'existe pas chez les animaux? Nullement. En descendant de l'homme à l'animal, nous l'avons vu, comme du cerveau à la moelle, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre la continuité des états subjectifs. En pratique même, il sera impossible de ne pas se servir de termes subjectifs pour juger les actes des animaux, sous peine d'être dans l'impossibilité d'exprimer sa pensée. M. Bethe, il est vrai, pour parer à cette inconséquence, a créé une série de néologismes remplaçant les termes qui impliquent la conscience. Au lieu de dire d'un animal qu'il *perçoit*, il faudra dire désormais qu'il *reçoit* (*recipieren*); un *organe des sens* ne sera plus qu'un *organe de réception* (*Receptionsorgan*); *voir* deviendra *photorecipieren*; *œil*, *photorecipient*; *sentir* (une odeur) et *avoir du goût*, *chemoreflectiren*; *sentir* (avec le toucher), *tango*, ou *mecanorecipieren*..., etc.[1].

Cette tentative est louable, et ces termes objectifs pourront peut-être rendre service dans certains cas spéciaux. En tout cas, si on en adoptait l'emploi, il faudrait le généraliser, et l'étendre à tous les animaux, y compris l'homme. Mais c'est ce qu'on ne fera pas; et c'est justement le grand danger, selon moi, de ce jargon scientifique, que de laisser croire que, dans certains cas, la conscience agit comme telle, tandis qu'ailleurs la physiologie règne seule. Et c'est, nous venons de le voir, la source d'un certain nombre de malentendus qu'il importe de dissiper.

Il est temps que je me résume.

Les lignes ci-dessus ont cherché à établir qu'il n'y avait aucune raison, en physiologie et même en psychologie animale, de tenir compte de la présence ou de l'absence de la conscience, lorsqu'il s'agissait d'expliquer les actes des animaux, vu que, de par le principe de parallélisme, le psychique n'exerce pas d'influence sur les processus objectifs; — que, par suite, la recherche d'un *critérium objectif de la conscience* était inutile, — et même impossible *a priori*. — Que, d'ailleurs, en appliquant le critérium proposé par MM. Lœb

1. Bethe, *Arch. f. mikrosk. Anat.*, vol. L, et Beer, Bethe und V. Uexküll, *Biol. C.blatt*, 1899.

et Bethe, on arrivait à découvrir que tous les animaux satisfont aux conditions requises, ce qui revient à dire qu'il ne sert à rien.

En conséquence, la psychologie animale peut et doit scruter le problème de la plus ou moins grande intelligence des animaux sans se préoccuper de celui de leur conscience : ce sont deux problèmes dont les solutions ne se préjugent ni ne s'excluent mutuellement. La notion du *tropisme* est utile, mais l'acte tropique doit être opposé, non à l'acte *conscient* (pas plus que ne peut être opposé le vide au coloré, ou le dur au nombreux), mais à l'acte *complexe*.

Selon que l'on emploie la méthode descendante ou la méthode ascendante, les résultats des recherches sont formulés en termes psychologiques ou purement physiologiques. Ils ne sont nullement contradictoires pour cela. Ce n'est d'ailleurs que la méthode ascendante qui fournira une explication scientifiquement rationnelle des faits.

A la question : Les animaux sont-ils conscients? la physiologie — et même la psychologie en tant que cette science est explicative — doivent donc répondre non seulement : « Je l'ignore », mais encore : « Peu m'importe ! »

Ed. Claparède.

Genève, novembre 1900.

LA MALADIE DU SCRUPULE
OU L'ABOULIE DÉLIRANTE

Le contenu des obsessions.

(*Fin* [1].)

V. — La honte du corps.

Cette idée du mépris de soi-même, cette obsession de mécontentement personnel porte bien plus souvent encore sur la personnalité physique, sur le corps. Les malades chez qui on rencontre ce mécontentement de leur corps sont fort nombreux, ils forment un groupe singulier dont on ne pourrait pas soupçonner l'importance avant de les avoir fréquentés. On pourrait les appeler tous *des honteux de leur corps*. Les plus complets ont une obsession relative à leur corps tout entier, à toutes ses parties, et par conséquent leur obsession générale se subdivise en une foule de petits délires particuliers. Les autres vont moins loin dans la même voie et leur obsession de honte ne porte pas absolument sur l'organisme, mais elle se systématise sur telle ou telle partie, telle ou telle fonction dont ils sont particulièrement mécontents ou honteux. J'insisterai d'abord sur un cas remarquable qui donne une idée d'ensemble du premier groupe, puis je choisirai quelques exemples particuliers qui montrent la honte portant sur telle ou telle fonction.

Une observation curieuse, qu'il est malheureusement impossible de présenter complètement sans entrer dans d'innombrables détails, est celle de Nadia (obs. IV), une jeune fille de vingt-sept ans, que je dirige autant que possible depuis plus de cinq ans. Cette jeune fille m'a été adressée avec ce diagnostic un peu superficiel d'anorexie hystérique. Ce diagnostic était simplement justifié par l'alimentation plus que bizarre que la malade s'imposait dans sa famille depuis des années et par les scènes épouvantables qu'elle faisait dès que l'on s'avisait de modifier son régime. Elle se prescrivait à elle-même deux potages par jour au bouillon léger, un jaune d'œuf, une cuil-

1. Voir le numéro d'avril 1900.

lère à bouche de vinaigre et une tasse de thé extrêmement fort dans laquelle il fallait mettre le jus d'un citron tout entier, soigneusement pressé. On avait pu découvrir, ce qui n'était pas difficile, qu'elle avait imaginé ce régime dans la crainte d'engraisser, et on concluait à une anorexie hystérique.

L'anorexie hystérique est déjà par elle-même une maladie fort bizarre, qui est loin d'être complètement élucidée. Sous sa forme typique elle n'est pas aussi fréquente qu'on le croit et les hystériques confirmées sont loin de présenter fréquemment ce phénomène au nombre de leurs innombrables accidents. Les vomissements, les régurgitations, les divers spasmes de l'œsophage, de l'estomac, du diaphragme, des muscles de l'abdomen déterminent aussi des troubles de l'alimentation et sont beaucoup plus fréquents que l'anorexie proprement dite. En présence d'un cas de refus complet d'aliments, il faut, si je ne me trompe, se méfier et songer que des troubles mentaux plus ou moins graves sont peut-être plus probables que l'hystérie proprement dite.

Quoi qu'il en soit, on admet jusqu'à présent une anorexie hystérique; pour la diagnostiquer il faut au moins retrouver un certain nombre de symptômes caractéristiques. Bien entendu, il serait bon de constater soit actuellement, soit dans les antécédents des phénomènes nettement hystériques. Malheureusement on sait que ce symptôme est fréquemment isolé, au moins à ses débuts. Si l'on ne peut donc retrouver en dehors, la signature de l'hystérie, il faut à mon avis que le refus d'aliments présente deux grands caractères.

1° On doit constater la suppression complète ou à peu près complète de la faim pendant presque tout le cours de la maladie. Cette perte de la faim s'accompagne souvent de troubles considérables dans les sensations de la bouche, soit pour le goût, soit même pour le toucher, d'anesthésie du pharynx, de troubles des mouvements des mâchoires et des joues, d'anesthésie de l'œsophage et probablement de l'estomac avec ou sans propagation de cette anesthésie à la peau de la région épigastrique. La perte de la faim est-elle directement en rapport avec ces diverses anesthésies de la bouche, de l'œsophage, de l'estomac qui l'accompagnent souvent, mais non toujours? C'est un problème que j'ai longuement discuté dans mes leçons de l'année dernière au Collège de France sur *la Conscience du corps et de ses fonctions*. Sans pouvoir entrer ici dans cette discussion je dirai seulement que l'anesthésie de ces organes, quand elle existe, contribue à la suppression de la faim et que, par conséquent, elle joue un rôle dans le diagnostic de l'anorexie hystérique.

2° Un second symptôme, plus curieux et beaucoup moins analysé,

quoiqu'il ait déjà été signalé depuis longtemps, me paraît également important : c'est ce besoin exagéré de mouvement physique qui accompagne l'anorexie vraie. Les malades remuent incessamment, font d'énormes promenades, dansent dans des soirées, se surmènent de mille façons et elles font autant de scènes pour conserver leurs marches exagérées que pour refuser la nourriture. Ce symptôme a été interprété de diverses manières. Lasègue y voit le résultat d'un calcul. Ces personnes, dit-il, ont peur de passer pour malades, elles craignent qu'on ne se serve de leur faiblesse comme d'un argument pour les forcer à manger et elles simulent une grande activité. M. Wallet, à propos de deux observations curieuses, y voit un procédé des malades pour augmenter leur amaigrissement. Elles font de l'exercice comme elles boivent du vinaigre pour maigrir. Sans contester le rôle que de pareils raisonnements ont pu jouer dans certains cas particuliers, je ne puis admettre que ce grand symptôme aussi général dépende toujours de réflexions, en somme, assez compliquées.

Dans des observations intéressantes que je discutais dans mes cours, j'ai pu montrer que l'exagération du mouvement est quelquefois antérieure au refus d'aliments et précède par conséquent tous ces raisonnements. Dans un cas très curieux, il s'agit d'une femme de trente-cinq ans, raisonnable, qui vient elle-même demander des soins, et qui par conséquent ne cherche pas à faire illusion. Chez elle l'anorexie, ce qui est bien rare, est à répétition et procède par accès. A la suite d'une émotion elle se sent excitée, agitée comme si elle était enlevée ainsi qu'une plume. Elle a le besoin de gesticuler, de parler, de marcher. Elle ne rentre plus chez elle, mais elle continue encore à manger, tout en disant qu'elle n'en sent plus le besoin : « car elle est bien assez forte sans cela ». Puis deux jours après elle est dégoûtée d'une alimentation « inutile » et elle commence à refuser de manger.

On approche davantage de la vérité en disant que l'anesthésie musculaire et surtout l'anesthésie à la fatigue joue un rôle dans ce mouvement perpétuel. Je crois qu'il faut aller plus loin et dire que dans ce sentiment d'euphorie il y a une excitation véritable en rapport avec des émotions d'un mécanisme particulier; si l'on préfère le langage anatomique, il y a une véritable excitation des centres moteurs corticaux. Cette excitation nous semble jouer un rôle très considérable dans la perte du sentiment de la faim, peut-être plus considérable que celui de l'anesthésie de l'estomac, car la faim, avant d'être le sentiment de la mise en jeu des divers réflexes de la nutrition, est un sentiment général lié à l'impression de faiblesse et

d'épuisement. Quoi qu'il en soit, il ne suffit pas qu'une jeune fille refuse de manger, ni même qu'elle ait visiblement la crainte d'engraisser pour qu'on puisse appeler son état une anorexie hystérique. Il faut encore, outre les divers symptômes d'hystérie que l'on pourra constater, la diminution considérable du sentiment de la faim et l'exagération des mouvements. En était-il ainsi chez cette malade, Nadia, à laquelle je reviens?

Cette malade examinée avec le plus grand soin et à bien des reprises n'a jamais présenté le plus petit signe d'hystérie. Elle n'a aucune diminution de la sensibilité, pas plus à la région épigastrique que sur le reste du corps. Dans son histoire on relève des colères épouvantables, mais que l'on qualifie bien gratuitement d'attaques d'hystérie. Ce qui est plus important, c'est qu'elle n'a point du tout de véritable anorexie. Elle a parfaitemeut conservé le sentiment de la faim. Souvent, il est vrai, dans les derniers temps de la maladie, la faim est masquée, parce qu'il y a des troubles de l'estomac inévitables après des années de ce régime : mais en général Nadia a faim, elle a même très faim. On le constate d'abord par ses actions : de temps en temps elle s'oublie jusqu'à dévorer gloutonnement tout ce qu'elle rencontre. Dans d'autres cas, elle ne peut résister au besoin de manger quelque chose, et elle prend des biscuits en cachette. Elle a des remords horribles de cette action, mais elle la recommence tout de même. On le constate mieux encore par ses confidences bien curieuses. Elle reconnaît qu'il lui faut un grand effort pour se priver de manger. « Elle est une héroïne d'avoir pu résister si longtemps.... Quelquefois je passais des heures entières à penser à la nourriture, tellement j'avais faim : j'avalais ma salive, je mordais mon mouchoir, je me roulais par terre tellement j'avais envie de manger. Je cherchais dans des livres des descriptions de repas et de grands festins, et je tâchais pour tromper ma faim de m'imaginer que je goûtais moi aussi à toutes ces bonnes choses. Vraiment j'étais absolument affamée, et malgré quelques défaillances pour les biscuits, je sais que j'ai eu beaucoup de courage. » Est-ce dans l'anorexie hystérique que l'on parle ainsi? En outre, Nadia ne présente aucunement le trouble du mouvement des hystériques. Il est intéressant de remarquer qu'elle a fait justement les raisonnements dont parle Lasègue. Elle cherchait à bien travailler, à aller à pied à ses cours pour que sa mère ne fût pas inquiète de son refus d'aliments et pour que l'exercice la fît maigrir, mais cela lui coûtait un effort pénible qu'elle ne faisait que par nécessité ; le plus souvent et surtout maintenant, elle veut rester tranquille dans sa chambre et n'éprouve aucunement le besoin de marcher et de dépenser ses

forces. La maladie est donc différente. Le refus d'aliments n'est ici que la conséquence d'une idée, d'un délire.

Cette idée, si on la considère d'une manière superficielle, est évidemment la crainte d'engraisser. Nadia a peur de devenir forte comme sa mère; elle tient à rester maigre, pâle, cela seul lui plaît, est en harmonie avec son caractère : de là une inquiétude continuelle, elle a peur d'avoir la figure enflée, de bouffir, d'avoir de gros muscles, de prendre un meilleur teint. Il faut éviter avec grand soin de lui faire des compliments sur sa santé; une maladresse de son père qui, la revoyant au bout de quelques mois, lui a dit qu'elle avait meilleure mine a déterminé une sérieuse rechute. Il faut être préparé à répondre à ces questions qu'elle pose sans cesse : « Je vous en prie, dites-moi le fonds de votre pensée? Trouvez-vous que j'aie des grosses joues rondes et roses depuis que je mange davantage? Par charité dites-le-moi et consolez-moi, je vous en prie. M'avez-vous trouvée aussi maigre que les autres fois? Faites-moi le plaisir de me dire que je serai toujours maigre.... Tenez, j'ai été aujourd'hui dans un fiacre qui ne marchait pas, le cheval ne pouvait pas me traîner, c'est à cause de ces côtelettes que vous me faites manger. Je vous en supplie, rassurez-moi. »

Mais cette pensée obsédante n'est pas du tout une idée fixe isolée et inexpliquée, comme cela arrive quelquefois chez les hystériques. Elle se rattache à tout un système de pensées extrêmement complexe. D'abord l'embonpoint n'est pas considéré uniquement au point de vue de la coquetterie : il présente aux yeux de la malade quelque chose d'immoral. Elle répète toujours : « Je ne tiens pas à être jolie, mais cela me ferait trop de *honte* si je devenais bouffie, cela me fait horreur; si par malheur j'engraissais, je n'oserais plus me faire voir à personne, pas plus dans la maison que dans la rue, j'aurais trop de honte ». Et remarquons que ce n'est pas l'obésité en elle-même qui lui paraît honteuse. Elle aime des personnes qui sont très fortes et trouve que cela leur va bien; c'est pour elle que ce serait immoral et honteux. Ce n'est pas seulement l'embonpoint, c'est tout ce qui se rattache à l'acte de manger qui mérite ce caractère.

Elle commença par refuser de manger en présence d'autres personnes : il fallait qu'elle mangeât seule, comme en cachette. Vraiment, si on peut se permettre une telle comparaison, elle se dissimule pour manger, elle est gênée d'accomplir cet acte devant quelqu'un, comme si on la priait d'uriner en public, et d'ailleurs elle-même reconnaît que la comparaison est juste. Quand il lui arrive de manger un peu plus, ce qu'elle fait toujours en cachette, ce sont

des protestations pour s'excuser comme si elle avait commis une indécence. Au moment des fêtes de Noël, elle s'est permis de goûter à quelques boîtes de chocolat qu'elle envoyait à des amies. Elle m'a écrit plus de dix lettres à ce sujet, avouant comme un crime chacun de ces bonbons, cherchant à expliquer par un sentiment de gourmandise ou de curiosité, un acte qu'elle regrette tant. Elle aurait été bien honteuse si on l'avait surprise en flagrant délit. Non seulement il ne faut pas qu'on la voie pendant qu'elle mange, mais il ne faut pas non plus qu'on l'entende. La mastication a quelque chose de si vilain que cela la ferait rentrer sous terre, si on pouvait entendre la sienne. Ici encore ce n'est pas la façon de manger en général qu'elle méprise : on peut manger devant elle, elle ne trouve à cela rien de répréhensible, au contraire, elle est heureuse d'offrir quelque chose aux personnes qui viennent la voir. Mais c'est sa mastication à elle, « qui fait un bruit spécial, ridicule et déshonorant. Je veux bien avaler, mais on ne me forcera jamais à mâcher. »

Il ne faudrait pas croire que cette honte se limite ainsi à l'embonpoint et à l'acte de manger. Nadia a encore d'autres tourments. Quoiqu'elle soit mince et ait des traits plutôt jolis, elle est convaincue que sa figure est non seulement bouffie, mais rouge et couverte de boutons. Comme je n'arrivais pas à voir ces fameux boutons, elle me déclare « que je n'y connais rien et que je ne sais pas reconnaître des boutons qui sont entre la peau et la chair ». Quoi qu'il en soit, cela lui donne une figure abominablement laide et bien qu'elle n'ait aucune coquetterie, une personne qui se respecte ne peut pas laisser voir une figure pareille. On se moquerait d'elle, ce qui la ferait horriblement souffrir, aussi refuse-t-elle de se laisser voir. Parallèlement au refus d'aliments s'est développé un autre délire qu'on avait trop peu remarqué, c'est la crainte de sortir dans la rue. Ce sont des scènes horribles pour arriver à sortir un peu, en voiture fermée. Il faut que le cocher et la femme de chambre détournent la tête au moment où elle se précipite dans la voiture. Elle sort plus facilement le soir, dans les endroits déserts, où elle risque peu d'être vue. Même dans sa chambre, si je la laissais faire, elle entretiendrait une demi-obscurité et elle se place toujours dans le coin le plus sombre, le dos tourné à la lumière. Si on ne l'arrêtait pas, elle ne tarderait pas, comme une malade que j'ai connue, à vivre dans une obscurité complète.

Si sa figure la gêne ainsi, les autres parties de son corps sont loin de la laisser indifférente. Depuis l'âge de quatre ans, prétend-elle, elle est honteuse de sa taille, parce qu'on lui aurait dit qu'elle était

grande pour son âge. Depuis l'âge de huit ans elle a commencé à avoir honte de ses mains qu'elle trouve longues, ridicules. Vers l'âge de onze ans, comme elle portait des jupes courtes, il lui semblait que tout le monde regardait ses jambes et elle ne pouvait plus les souffrir. Il a fallu lui mettre des jupes longues et alors elle a eu honte de ses pieds, puis de ses hanches trop larges, de ses bras avec de gros muscles, etc.

Bien entendu, l'arrivée de la puberté a singulièrement aggravé tous ces sentiments bizarres. L'apparition des règles l'a rendue à moitié folle. Quand les poils ont commencé à pousser au pubis, elle a été convaincue qu'elle était seule au monde avec cette monstruosité et jusqu'à l'âge de vingt ans elle travaillait à s'épiler « pour faire disparaître cet ornement de sauvage ». Le développement de la poitrine a surtout aggravé les obsessions, car les craintes relatives à la pudeur s'ajoutaient aux anciennes idées sur l'obésité. C'est à ce moment surtout qu'elle a commencé à refuser tout à fait de manger et à ne plus vouloir se montrer. Par tous les moyens possibles elle a cherchée à dissimuler son sexe, dont elle a particulièrement honte : ses corsages, ses chapeaux, ses coiffures doivent se rapprocher du costume masculin. Elle coupe ses cheveux à demi longs et les fait boucler et elle voudrait avoir l'aspect d'un jeune étudiant. Il ne faudrait pas croire qu'il y a ici une inversion sexuelle, comme on l'admet beaucoup trop vite dans des cas semblables. Elle serait aussi honteuse d'être un garçon que d'être une fille. Elle voudrait être sans aucun sexe, et même elle voudrait être sans aucun corps, car on voit que toutes les parties du corps déterminent le même sentiment dont le refus d'aliments n'était qu'une manifestation toute partielle.

Quelle est au fonds l'idée dominante qui détermine ces appréciations singulières? La pudeur joue certainement un rôle considérable et ce sentiment est chez elle poussé tout à fait à l'extrême. Jamais depuis la première enfance elle n'a pu se déshabiller devant ses parents et jusqu'à l'âge de vingt-sept ans elle n'avait jamais consenti à être auscultée par un médecin. Mais il s'y mêle une foule de choses : un vague sentiment de culpabilité, un reproche relatif à la gourmandise et à toutes sortes de vices possibles. Il s'y mêle surtout un sentiment plus intéressant, que nous remarquons pour la première fois mais qui va prendre une importance de plus en plus grande chez nos scrupuleux. « Je ne voulais, dit-elle, ni grossir, ni grandir, ni ressembler à une femme parce que j'aurais voulu rester toujours petite fille. » Il est visible que ce désir de rester enfant a joué un rôle considérable, car ce qu'elle a toujours redouté c'est de se

développer, plus que d'engraisser à proprement parler. Mais pourquoi ce désir? La raison de ce souhait bizarre se résume en un mot que beaucoup de malades vont nous répéter : « Parce que j'avais peur d'être moins aimée. » C'est au fonds cette idée qu'elle a, quand elle craint d'être laide, d'être ridicule. « On se moquera de moi et on ne m'aimera plus. On trouvera que je ne suis plus comme tout le monde et on ne m'aimera plus. Si on me voyait bien en pleine lumière on serait dégoûté et on ne m'aimerait plus. »

Ce désir d'être aimée, cette crainte inquiète de ne pas mériter l'affection que l'on désire tellement se mêle certainement dans ce cas aux idées de fautes possibles et aux craintes de la pudeur pour produire cette obsession de honte du corps. Il va encore intervenir dans l'observation suivante.

Il s'agit d'un cas beaucoup moins grave et surtout beaucoup moins complet, dans lequel l'obsession que nous étudions ne porte pas sur toutes les parties du corps mais, comme nous l'avons dit au début, sur un organe et une fonction en particulier. Wye. (obs. XXXII), jeune homme de vingt-sept ans, a eu momentanément quelques obsessions criminelles, il se croyait coupable en mangeant la chair des animaux; il a eu aussi quelques obsessions hypocondriaques relatives à des maladies de la gorge; mais ces phénomènes n'ont été que très passagers. Le fait dominant depuis une dizaine d'années c'est un mécontentement et une honte qui porte à peu près exclusivement sur les mouvements de ses bras et de ses jambes.

Dès l'enfance il était préoccupé de la position à donner à son bras gauche, il redoutait la saison de l'été, parce qu'il n'avait alors plus de raison pour tenir ses mains dans ses poches et qu'il ne savait plus où les mettre. Peu à peu, ce sentiment a beaucoup augmenté et il est devenu une obsession grave. « Je sens, dit-il, que je manque de spontanéité, que mes mouvements sont gênés. Je suis tout ankylosé. Je ne sais de quel côté porter le bras ou la tête. J'ai des mouvements mécaniques. On dirait l'ours du Jardin des Plantes. Aussi je suis forcé de penser tout le temps à la façon dont mon bras se balance, dont je redresse le cou. » La moindre des choses dans son costume peut augmenter cette gêne de son corps : un habit bien fait et un peu vieux le met à son aise, le costume de chasse qui autorise quelque débraillé des mouvements le rend plus heureux. Au contraire un habit neuf, un costume qui n'irait pas à la perfection augmentent cette obsession jusqu'à lui rendre difficile toute sortie. Il a été pendant quelque temps obsédé par le problème des faux-cols. Cette préoccupation des faux-cols est loin d'être insignifiante. Chez deux autres malades que je n'ai pas pu étudier avec le même soin et

qui d'ailleurs se rapprochent de celui-ci, l'obsession scrupuleuse prenait exclusivement la forme de l'obsession du faux-col. Chez ces malades et chez Wye. surtout, ces obsessions gênent les mouvements, les amènent à faire des contorsions et des grimaces soit pour essayer de rendre les mouvements normaux, soit pour dissimuler aux autres la gêne qu'ils éprouvent. Ainsi Wye. cligne des yeux quand il croit que ses yeux n'ont pas un mouvement naturel.

Ces contorsions donnent souvent naissance à des erreurs de diagnostic. On en fait communément des tics, cependant ils n'ont aucunement le caractère inconscient ni même involontaire du tic. Dans un cas même l'erreur fut plus grave à mon avis. Un malade dont nous avons parlé à propos des obsessions criminelles a été renvoyé du service militaire à l'âge de vingt et un ans avec le diagnostic de *chorée de Sydenham*. On pourrait déjà remarquer qu'il est singulier de diagnostiquer la chorée chez un homme de vingt et un ans, tandis que suivant la remarque de Sydenham, la chorée vraie survient rarement après la puberté. Mais ici l'erreur était encore plus grave, car les mouvements de Za. n'étaient que des contorsions déterminées par le sentiment de gêne et de honte et par des efforts pour se dominer que nous aurons à étudier plus tard chez tous les scrupuleux.

Qu'est-ce qui détermine chez ces malades et chez Wye. surtout, ce sentiment de gêne? C'est encore la préoccupation qu'ils ne sont pas comme les autres, qu'ils seront ridicules et ne seront pas aimés. Le désir de plaire les préoccupe toute leur vie et il s'ajoute à une sorte de sentiment de désespoir, d'incapacité d'y arriver qui entre pour beaucoup dans la honte du corps.

Dans un groupe tout voisin nous mettrons ceux qui ont simplement honte de leur figure, des traits de leur visage. Tk. (obs. XXXIII), jeune homme de vingt-quatre ans, fils d'une mère qui s'est suicidée, est surtout frappé par la maladie depuis qu'il a contracté la syphilis. Il en est inquiet, honteux, mais cette honte se localise et détermine uniquement le sentiment que son visage enlaidit, que sa mâchoire est devenue trop grande, qu'il est ridicule, et encore, comme toujours, indigne d'être aimé.

Quand on parle des scrupules relatifs au visage, il ne faut pas oublier le groupe le plus important, les malades qui ont la honte de rougir. Ils sont extrêmement fréquents et l'année dernière MM. Pitres et Régis ont consacré un article[1] à cette maladie sous le

1. Pitres et Régis, L'obsession de la rougeur, ereutophobie. (*Archives de neurologie*, 1897, n° 13.)

nom d'*ereutophobie*. Ces auteurs en ont décrit des cas intéressants. J'en ai observé pour ma part cinq tout à fait caractéristiques; je n'insiste que sur les principaux : Deb. (XXII) femme de quarante-quatre ans, Toq. (obs. XXXIV), un docteur en médecine de vingt-sept ans, et Vl. (obs. XXXV), jeune fille de vingt et un ans. Chez tous ces malades les symptômes principaux sont à peu près les mêmes. Ils croient avoir remarqué que leur visage, leur nez, surtout chez Vl., rougit facilement, après les repas, dans une chambre chaude, etc. Ils ont à ce propos une pensée obsédante que leur visage est rouge, en feu et que cela est profondément ridicule, obscène, déshonorant. « Je ne faisais qu'y penser et souffrais le martyre, je maudissais de n'être pas comme les autres jeunes filles, je souffrais de me montrer, et j'aspirais d'être seule dans ma chambre; quand j'étais seule, je pleurais avec désespoir, à la pensée de l'isolement perpétuel auquel j'étais condamnée. » Chez celle-ci d'ailleurs, cette ereutophobie a amené comme chez Nadia un refus d'aliment qui a nécessité sa séquestration dans une maison spéciale. Elle avait eu de l'admiration pour une cousine qui était très pâle et, pour devenir anémique comme elle, elle s'était rationnée à sa façon. Cette crainte amène aussi le refus de sortir et trouble toute l'existence par un véritable délire.

Après avoir décrit des faits de ce genre d'une manière fort intéressante, MM. Pitres et Régis font à leur propos une remarque psychologique : l'ereutophobie est liée, disent-ils, à la congestion du visage, c'est-à-dire à un phénomène vaso-moteur. Cette congestion, l'ereutose simple, a précédé la phobie, c'est-à-dire l'émotion. Ne peut-on pas voir dans ce cas une démonstration intéressante des théories de Lange et de James sur le mécanisme des émotions et une démonstration de cette hypothèse qui rattache l'émotion à un trouble vaso-moteur. Quelle que soit l'opinion relative à la thèse de Lange et de James, que je ne discute pas ici, mais que je suis loin d'admettre complètement, je ne puis croire que le fait de l'ereutophobie puisse jouer de cette manière un rôle important dans la discussion.

C'est un tort à mon avis que de rattacher l'obsession de la rougeur au fait de la rougeur elle-même. Quoique cela semble bizarre, ce n'est pas parce qu'ils sont rouges que ces malades sont obsédés par la pensée de la rougeur ou du moins cette rougeur elle-même ne joue qu'un rôle très minime dans l'obsession. D'abord on peut être ereutophobe comme Nadia sans avoir jamais eu de rougeur. Cette malade qui a le teint très mat a toujours été pâle et n'a aucune disposition à la rougeur émotive. Elle se fait cependant de

la rougeur une obsession terrifiante. En outre l'obsession de la rougeur ne survient pas uniquement à la suite de rougeur véritable. Il est trop facile de remarquer que tous les gens qui rougissent ne sont pas des ereutophobes. Elle survient à la suite d'une série de scrupules corporels qui n'étaient aucunement liés à des phénomènes vaso-moteurs du visage.

Toq. (obs. XXXIV), jeune homme de vingt-sept ans, actuellement obsédé par la pensée qu'il a les joues rouges, a eu depuis l'âge de treize ans jusqu'à l'âge de vingt ans une obsession toute différente. Il était obsédé par la honte de ses moustaches : je ne crois pas que dans les moustaches il y ait un phénomène vaso-moteur. Cette honte elle-même se rattachait visiblement à une idée génitale. « Je me figurais, dit-il, que j'avais une tare sexuelle parce que mes moustaches avaient poussé trop tôt. » Plus tard il se rassura sur ses moustaches, parce qu'à vingt ans elles devenaient plus naturelles et son inquiétude *préexistante* se porta sur un autre phénomène, la rougeur du visage qu'il avait remarquée à un examen. Il est donc bon à mon avis de ne pas considérer ce symptôme isolément, mais de remarquer qu'il se rattache à un groupe d'obsessions relatives au corps qui font partie, comme j'essaye de le montrer, d'une grande maladie mentale, le délire du scrupule.

Après les hontes relatives au visage, je signale rapidement les obsessions relatives aux mains et surtout celles qui sont relatives à la propreté des mains. Il est presque inutile de citer des exemples, car les observations seraient innombrables. Chy. (obs. XXXVI) a peur d'avoir de la graisse et surtout des *petites* taches de graisse sur ses mains, elle se lave 200 fois par jour. Qei. (obs. XXXVII), jeune fille de vingt ans, croit qu'elle a touché quelque chose de sale, surtout depuis qu'elle a eu une petite suppuration d'oreille. Elle en est honteuse, elle craint de communiquer le virus aux autres et les idées de crime se mêlent à la honte du corps. C'est la forme la plus commune de la maladie.

J'aime mieux insister sur une forme particulière d'une de ces obsessions relative à la main, parce qu'elle est moins connue et peut donner naissance à des erreurs de diagnostic. M. Séglas a étudié un malade nommé L... que j'avais vu avec lui il y a quelques années [1]. Ce garçon d'une vingtaine d'années, type de scrupuleux, avait eu la plupart des obsessions précédemment décrites sur les crimes, des obsessions relatives au vol, d'autres relatives à l'alimentation. Il se

1. Séglas, Un cas de folie du doute, simulant la crampe des écrivains, *Bull. de la Soc. méd. des Hôpitaux*, avril 1890, et *Troubles du langage chez les aliénés*, 1892, p. 201.

faisait même scrupule d'avaler les microbes de l'air. Parmi les différents reproches qu'il se faisait, L... trouvait son écriture mauvaise. Il cherchait à la reformer par des systèmes que nous retrouverons plus tard chez tous les autres malades; mais ces préoccupations et ces efforts n'avaient pas d'autre résultat que de rendre son écriture de plus en plus informe et impossible. Il tenait sa plume de façon bizarre, l'attachait avec des ficelles et ne pouvait plus parvenir à écrire quelques lignes de suite. M. Séglas faisait remarquer avec raison qu'il semblait présenter une crampe des écrivains, alors qu'il n'avait qu'un délire de scrupule relatif à l'écriture.

J'ai eu depuis l'occasion de vérifier la justesse de cette remarque et je crois que dans bien des cas la prétendue crampe des écrivains n'est qu'une manifestation de scrupules de ce genre. Il en est ainsi, par exemple, dans l'observation de H... dans celle de Pô. (XLVIII) et dans celle de X... Pô., non seulement ne peut plus écrire, mais elle ne peut plus lire ni même voir de l'écriture, tellement cela lui fait horreur. Le dernier cas que j'ai vu est curieux : il s'agit d'un homme, X... (obs. XXXIX), préoccupé de scrupules divers et depuis quelque temps de scrupules relatifs à l'écriture. Il ne peut essayer d'écrire sans que sa main fasse un mouvement bizarre; l'index, au lieu d'appuyer sur la plume, se relève tout droit en l'air, attitude singulière, car d'ordinaire les doigts se resserrent dans la crampe. On peut faire sur lui quelques petites expériences intéressantes. Quand il tient la plume sans écrire, l'index ne se relève pas; bien mieux, si on lui dit de simuler l'écriture, c'est-à-dire de faire faire à la plume tous les mouvements de l'écriture, mais en la laissant à quelques millimètres au-dessus du papier sans marquer réellement, les doigts n'éprouvent aucune gêne et le malade peut écrire ainsi indéfiniment. Si on l'empêche de regarder, on peut approcher le papier de la plume jusqu'à faire marquer l'écriture légèrement et le malade continue à n'avoir aucune crampe : mais s'il s'aperçoit qu'il écrit réellement, immédiatement l'index se relève et la plume tombe. « J'ai, dit-il, comme une appréhension d'écrire depuis que je me suis rendu compte que j'écrivais mal. » Le scrupule simule la crampe des écrivains comme tout à l'heure la chorée. Un étudiant prépare en ce moment une thèse sur ce sujet que je lui ai indiqué : « Les rapports entre la crampe des écrivains et le délire du scrupule. »

Il est probable que l'on pourrait facilement recueillir bien des faits de même genre relatifs à la marche. M. Séglas a parlé justement des baso-phobies. On pourrait montrer que quelques-unes d'entre elles ne sont que des scrupules relatifs à la marche et qu'il y a un

diagnostic à faire entre ces scrupules de la marche et l'abasie hystérique analogue à celui que nous venons de faire à propos de l'anorexie.

Relativement aux diverses fonctions viscérales, je ne fais que rappeler l'observation de Rai., que j'ai déjà publiée dans le second volume des névroses, de cet individu qui se fait des scrupules sur sa digestion et sa respiration. Convaincu qu'il ne respirait pas bien, il cherchait des systèmes pour respirer mieux, pour éviter les suffocations possibles. Puis ce furent des systèmes pour manger : il lui fallait une bouteille d'eau près de lui pour humecter la bouche avant chaque bouchée. Même en dehors des repas, il lui fallait une goutte d'eau dans la bouche pour bien respirer [1].

L'une des fonctions digestives a le privilège de provoquer plus que les autres des obsessions de honte. C'est l'évacuation des gaz intestinaux. On ne se figure pas l'état de folie où peuvent tomber certains individus par la crainte des pets. J'en ai publié dernièrement une belle observation [2]. Un homme de trente et un ans, Ch., vit toujours seul, habite au sixième pour n'avoir pas de voisins au-dessus de lui, met son lit dans la cuisine, car il n'est pas probable que d'autres personnes couchent au-dessous dans la cuisine, et cependant en arrive à vouloir se tuer parce que sa mère va venir le surprendre dans sa retraite. Le pauvre diable ne peut avoir personne près de lui ou aux environs parce qu'il craint qu'on entende le bruit de ses gaz abdominaux et voici dix ans qu'il est en proie à une pareille obsession. Je viens de voir une jeune fille de vingt ans qui commence le même délire. « Elle n'est pas faite à ce point de vue-là comme les autres, il y a dans ses parties des défectuosités, les gaz s'échappent dès qu'elle y pense, et elle est forcée d'y penser si elle est en public. Or cet accident est monstrueux, mieux vaudrait mourir » ; et elle refuse de sortir, de dîner en ville, de se marier.

J'ai observé bien des cas comparables relatifs cette fois aux fonctions de la vessie. Une femme de cinquante-cinq ans, ancienne scrupuleuse, ayant même eu à l'âge de dix-huit ans une crise d'obsession criminelle pour laquelle Charcot l'avait fait isoler, Vor. (XLIX) a été troublée il y a deux ans par un eczéma du périnée et des parties génitales. Les démangeaisons d'une part, les soins minutieux de propreté nécessités par le traitement d'autre part, ont attiré son attention sur ces parties et après la guérison de l'eczéma elle a été envahie par une obsession curieuse, relative à l'acte

1. Raymond et P. Janet, *Névroses et Idées fixes*, II, 387.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 147.

d'uriner. Elle avait le sentiment qu'elle urinait mal et surtout incomplètement. Elle s'étudiait à pousser mieux, à produire le coup de piston et cependant elle conservait la pensée qu'elle n'avait pas terminé et qu'elle allait perdre les urines, ce qui fait qu'elle retournait immédiatement au cabinet, recommençait ses efforts et sortait, puis était forcée de rentrer de nouveau, cela jusqu'à cinquante fois de suite. Il est singulier de voir le scrupule déterminer des troubles de la miction.

Dans toutes les hypocondries urinaires il ne serait pas difficile d'en trouver de semblables, et je me rappelle l'observation d'un pauvre maître d'études qui avait renoncé à son métier, ne pouvait plus assister à aucun cours, entrer dans aucune réunion, car il avait constamment la pensée de n'avoir pas pris suffisamment ses précautions, et il était honteux de mouiller son pantalon en public. On me permettra de rappeler à ce propos une observation curieuse communiquée par M. le professeur Guyon à mon frère le professeur Jules Janet et résumée dans sa thèse de doctorat [1]. Un magistrat vient d'être nommé conseiller à la Cour de cassation et vient consulter M. Guyon pour lui demander s'il doit envoyer sa démission et renoncer à cette haute fonction : « J'ai visité, disait-il, les locaux où siège la Cour de cassation et j'ai remarqué que les cabinets d'aisance ne sont pas assez isolés. Il est certain que de la salle des séances on peut m'entendre quand j'urinerai, il m'est impossible de rester sans uriner et il serait monstrueux de m'exposer à ce danger d'être entendu. » Je n'ai pas l'observation complète du sujet, mais il est bien probable que l'on y retrouverait tous les autres symptômes de nos scrupuleux.

Il est évident que la fonction qui sera le plus facilement atteinte par le scrupule c'est la fonction génitale : j'en ai déjà parlé à propos des idées criminelles ; mais dans certains cas l'obsession ne portera pas précisément sur la tentation de la masturbation ou l'idée des crimes génitaux, mais sur la honte des parties génitales. L'observation de Vg. que j'ai déjà publiée est tout à fait caractéristique [2]. A la suite de méditations sur l'adultère il est obsédé par la pensée de ses propres organes ; il y ressent des douleurs étranges, il en arrive à penser constamment que ses organes génitaux sont appendus à son corps comme un corps étranger et ne lui appartiennent pas. Voici une autre observation toute comparable. Wy. (obs. XL), un jeune homme de vingt-deux ans, qui a commencé par toutes sortes

1. Jules Janet, *Troubles psychopathiques de la miction*, 1890, 14.
2. *Névroses et Idées fixes*, II, 162.

de scrupules religieux et a éprouvé ensuite des remords terribles à propos de quelques masturbations. La peur de toucher ses parties lui fait tenir les mains derrière le dos, dans des positions grotesques. Il est obsédé par l'odeur de ses parties et croit que tout le monde la sent, il se figure que ses organes par leur grosseur ou leur forme ont quelque chose d'extraordinaire qui n'existe pas chez les autres. A cette honte des organes génitaux il faut naturellement rattacher le mécontentement relatif à leur fonction ; le scrupule est l'origine de bien des prétendues impuissances. Qui ne connaît ces jeunes mariés tout honteux de leur sort, qui ne peuvent arriver à accomplir l'acte conjugal et qui sont poursuivis à ce sujet par une obsession de honte et de désespoir? Nous assistions l'année dernière à une scène tragi-comique bien curieuse quand un beau-père courroucé traînait à la Salpêtrière son gendre humble et résigné. Le beau-père demandait une attestation médicale qui lui permît de demander le divorce. Le pauvre garçon expliquait qu'autrefois il avait été suffisant, mais que depuis son mariage un sentiment de honte et de gêne avait tout rendu impossible. Nous eûmes bien de la peine à faire comprendre au beau-père combien son intervention était inutile et fâcheuse. Ces cas sont très nombreux. On les rattache souvent à diverses névroses, quand il n'arrive pas pour le plus grand malheur des patients qu'on leur parle de maladie de la moelle.

On remarquera en effet que cette forme du scrupule, les obsessions de honte relativement au corps, est l'une des plus intéressantes au point de vue clinique. Elle donne lieu à toutes sortes d'accidents : des anorexies, des chorées, des crampes des écrivains, des astasies-abasies, des incontinences d'urine, des impuissances, etc. Ces symptômes, comme nous le verrons, sont loin d'être complets et ne peuvent pas tromper un observateur prévenu, mais il est essentiel d'être averti. A ce point de vue la maladie du scrupule peut s'étendre à tous les organes et à toutes les fonctions, déterminer des troubles variés qu'il est important de diagnostiquer.

Elle devient une grande névrose analogue par bien des côtés à l'hystérie, mais qui ne doit pas cependant jamais être confondue avec elle. La distinction est aussi importante pour le pronostic que pour le traitement.

VI. — Obsessions hypocondriaques.

Il faut signaler, mais avec moins d'insistance, un troisième groupe d'obsessions qui se rencontrent aussi fréquemment que les précédentes chez les mêmes sujets. Ce sont des préoccupations qui ont

rapport à leur propre santé ou à leur propre vie, en un mot, ce sont des préoccupations hypocondriaques. On a remarqué bien souvent que les scrupuleux sont en même temps hypocondriaques; je crois que d'ordinaire il faut accompagner cette remarque de quelques restrictions. Quand il s'agit de malades jeunes, au début de leur affection, on trouve chez eux pêle-mêle des idées scrupuleuses et des préoccupations hypocondriaques; mais quand la maladie s'est confirmée, quand ils sont entièrement absorbés par quelque grande obsession criminelle ou sacrilège, ils oublient de se préoccuper de leur santé. Ls. pense tout le temps au diable, à ses enfants voués à l'enfer et songe à peine aux troubles de son existence. Il faut que le délire diminue pour qu'elle s'aperçoive de ses souffrances physiques. Il en est de même pour Claire, qui ne peut arriver à se préoccuper de sa santé. J'ai plus d'inquiétudes sur l'état de sa poitrine (tuberculose au début) qu'elle n'en a elle-même.

En général le grand délire du scrupule exclut le délire hypocondriaque.

Il faut faire une exception pour Jean, qui est aussi extravagant comme hypocondriaque que comme scrupuleux. Ce jeune homme, trente ans, fort bien portant au demeurant, est sans cesse préoccupé par la pensée de la mort : il ne peut assister à des cérémonies funèbres sans devenir malade de terreur; il ne peut voir les employés des pompes funèbres sans frémir; il ne peut passer devant la mairie de sa petite ville entre neuf heures du matin et cinq heures du soir parce que à ce moment le bureau de déclaration des décès est ouvert et qu'il le croirait ouvert pour l'enregistrement de son propre décès. En outre il a des préoccupations particulières pour tel ou tel de ses organes. Par exemple, il est très préoccupé de son cœur, il en compte les battements pendant des heures entières et il est bouleversé quand il se figure que ce battement est irrégulier : « Mon cœur fait cloc... cloc... poum, cloc... cloc... poum, ce n'est pas naturel, il est bistourné. » Et alors il fait des efforts qui ont, dit-il, pour résultat de replacer le cœur. A d'autres moments il pousse des cris d'angoisse, appelle au secours, dit qu'il va mourir, parce que son cœur n'a plus « que des battements internes ». Ce même malade se figure toujours que son cerveau va être détruit par sa maladie, il s'attend à une hémorragie cérébrale et me décrit sans cesse « un petit point dans le cerveau, vous savez, la fin du nerf qui remonte, c'est là qu'est le mal, il y a un cercle enflammé tout autour où certainement quelque chose peut éclater ». Il montre à ce moment le point de la fontanelle postérieure où les obsédés localisent souvent leurs maux de tête. Jean a encore peur d'avoir une hernie et on lui fait

grand plaisir en l'examinant de temps en temps; il surveille son alimentation et ne boit que du lait coupé d'eau de goudron.

Mais ce qu'il présente au plus haut degré c'est une terrible hypocondrie génitale. Pendant plus de six ans il a souffert d'une prétendue maladie du gland qu'il a soignée de toutes manières. Il avait été affolé en constatant que le prépuce ne recouvrait plus le gland et il éprouvait des douleurs intolérables par le frottement des vêtements. Il passait toute sa journée à recouvrir le gland avec le prépuce, à le badigeonner d'onguents, à prendre des précautions pour éviter les contacts, et il n'arrivait pas à atténuer les souffrances. Il résume lui-même assez bien son état mental en disant : « mon corps me gêne et m'obsède continuellement ».

Les mêmes caractères se retrouvent à un degré moins grave chez Za. (X), que la moindre indisposition met hors de lui, tellement il est obsédé par la pensée de la mort. On peut aussi citer à ce propos une jeune fille, Qei. (XXXVII), qui surveille ses aliments de peur d'avaler des fragments d'aiguille, qui lave ses mains continuellement de peur de s'infecter par des contacts malpropres, qui se mouche sans cesse sans parvenir à se délivrer « des moucherons qui montent par le nez jusqu'à son cerveau ».

Wye. (XXXII) a des inquiétudes pour sa langue dont le bout frotte ses dents, Gye. (obs. XLI) a une épingle arrêtée derrière le sternum, Lobd. (obs. XLII) a « quelque chose dans le nez qui cherche à sortir, elle a le besoin d'une grande hémorragie nasale ». Il ne faut pas croire qu'il s'agit ici d'un trouble de la sensibilité du nez, c'est bien plutôt une idée consécutive à un singulier souvenir de famille : la malade est convaincue que sa tante atteinte d'un délire mélancolique grave a été guérie à la suite d'un saignement de nez, d'où le désir obsédant d'un accident semblable. Kl. (XXI) ressent une brûlure dans la cuisse « qui est due probablement au passage d'une épingle que la malade aurait avalée ».

Au premier abord ces obsessions sont bien distinctes des précédentes et semblent former un groupe à part, celui des obsessions hypocondriaques. Je crois cependant que cette hypocondrie n'est pas banale et qu'elle revêt chez les scrupuleux des caractères intéressants qui rapprochent ces idées nouvelles des précédentes. Ces malades ne redoutent pas tous les accidents possibles, mais seulement certains accidents déterminés. Ils ne redoutent pas les accidents qui peuvent arriver subitement, qui dépendent du monde extérieur et qui ne dépendent pas d'eux-mêmes. Jean qui parle sans cesse de mort subite, ne redoute pas la mort causée par un accident impossible à prévoir ou à éviter. Il n'a pas peur d'un déraillement

de chemin de fer ou de la chute d'une maison sur sa tête. Quand je lui parle de ces dangers possibles, il dit qu'il faut se résigner à ce qui est inévitable, qu'il ne peut rien faire pour se garantir contre la chute d'une cheminée et que par conséquent il ne s'en préoccupe pas. Que redoute-t-il donc? Uniquement les accidents qui seraient causés par sa propre imprudence ou par sa propre faute. Ces congestions cérébrales, ces faux pas du cœur, ces douleurs du gland sont toujours causés dans son imagination par les excitations génitales auxquelles il s'est abandonné. Ce qui se dissimule au-dessous de ces idées hypocondriaques, c'est une sorte de crainte du suicide.

Il en est de même chez Qei. (XXXVII), dont la première idée a été la crainte de jeter elle-même des aiguilles cassées dans les aliments pour tuer ses parents et qui a maintenant la crainte de manger des aliments où elle aurait mis des aiguilles cassées. Si elle craint de s'infecter c'est qu'elle a peur de ne pas avoir surveillé ses mains qui auraient touché des objets sales.

En un mot dans quelques-uns de ces cas, je n'ose dire dans tous, l'hypocondrie n'est pas purement la crainte de la maladie en elle-même, c'est la crainte de causer la maladie par une faute ou une imprudence.

VII. — Caractères communs de ces obesssions.

En examinant le contenu des obsessions des scrupuleux, c'est-à-dire seulement le sujet sur lequel portent ces pensées obsédantes, j'ai cru pouvoir les répartir en quatre groupes : les obsessions sacrilèges, les obsessions criminelles, les obsessions de honte et les obsessions hypocondriaques. Mais il ne faudrait pas en conclure que ces idées sont tout à fait différentes les unes des autres et que leur réunion chez des malades du même genre puisse être attribuée au hasard. Il en est ainsi chez les hystériques, dont les idées fixes très diverses ont peu de points communs, surtout si l'on ne considère que leur contenu. L'une rêve à un incendie, l'autre à la figure de son amant, la troisième est obsédée par le souvenir du goût des navets qu'elle a mangés à la pension et la quatrième par la peur d'engraisser comme sa mère. Les sujets des méditations pathologiques n'ont pas de caractères communs. Chez les scrupuleux au contraire, malgré une assez grande diversité apparente, les sujets des obsessions sont analogues et on peut mettre en évidence des caractères communs.

1° Il est facile de remarquer que ces idées ne portent pas sur des objets du monde extérieur, mais portent toujours sur des actes du

sujet. Une hystérique comme Ze. a vu mourir son père, elle a depuis deux ans une obsession terrible qui se présente sous forme d'une hallucination complète : c'est celle de la tête de son père telle qu'elle était sur son lit de mort. Son délire consiste dans la contemplation d'un objet, la tête de son père, sans aucune autre préoccupation. Dans ses attaques elle hurle : « La tête à papa, la voici encore, elle me regarde, oh! comme elle est jaune... » elle ne fait que des descriptions. En est-il de même chez nos scrupuleux? Beaucoup d'auteurs n'hésitent pas à l'accepter, ils considèrent ces malades sous un aspect particulier, ils accordent toute leur attention à certaines manifestations extérieures du délire plutôt qu'à l'état psychologique intérieur du malade. Ce qui les frappe surtout, c'est que ces malades refusent de toucher certains objets et manifestent des signes d'émotions, de terreurs quand on veut les forcer à faire usage de ces objets. Ce point de vue est mis en évidence par le mot même dont ces auteurs se servent pour désigner ces malades; plusieurs de ceux que je viens de décrire seraient appelés par eux des *phobiques*. Ce mot de *phobie* mettrait en relief chez le malade : 1° l'émotion qu'il éprouve et 2° le rapport de cette émotion avec un objet du monde extérieur. Il est clair que cette remarque est en grande partie juste et dans les descriptions précédentes on a déjà relevé bien des cas de phobies, d'abord des phobies vulgaires : Mb. (XV), Vod., Wks., Brk., Vis., Ger., etc., ont la phobie des couteaux et surtout des couteaux pointus; c'est d'ailleurs une manifestation banale qu'on retrouve chez toutes ces mères de famille obsédées par la pensée de tuer leurs enfants; Qei. (XXXVII), Kl. (XXI), Gyc. (XLI), ont la phobie des aiguilles ou des épingles. Ce sont là des cas de phobie classique. On en trouverait dans les cas précédents bien d'autres plus curieux. Claire, cette jeune fille qui prétend avoir l'hallucination du membre viril, a la phobie des bouteilles; Lod. a la terreur des crachats par terre sur le trottoir. Jean, le type du scrupuleux génital, a la phobie des voitures et surtout des tramways. Dans une prochaine étude nous étudierons spécialement la forme sous laquelle ces obsessions se présentent et nous aurons alors à signaler bien d'autres cas de phobies dont quelques-uns sont bien singuliers. Il est donc juste de dire avec les auteurs auxquels je faisais allusion que ces malades sont par un certain côté des phobiques.

Cependant je préfère les appeler des *scrupuleux* et je crois que ce mot met en évidence un autre point de vue. Il attire l'attention sur les troubles de la volonté et sur les idées que le malade se fait de ces troubles de volonté. Je crois, en effet, que ces phobies sont, au moins pour les cas que je considère, des phénomènes tout à fait

secondaires, qu'ils forment ces sortes d'idées fixes secondaires que j'ai déjà eu l'occasion d'étudier. Nous verrons en examinant ces phobies qu'elles se développent par association d'idées: l'objet extérieur ne fait ici que rappeler par sa forme comme la bouteille qui fait penser au membre viril, par son usage comme le couteau qui fait penser au meurtre, par contiguïté, par consonance du nom, etc., l'idée principale dont le malade était obsédé longtemps avant d'avoir eu ses phobies. Comme il vaut mieux faire cette discussion plus complètement au moment où j'étudierai toutes les émotions, tous les troubles variés qui s'associent avec le développement de l'idée fixe et qui constituent ce que j'ai appelé sa forme, il suffit de faire maintenant une remarque plus simple.

Les malades viennent de nous présenter un assez grand nombre d'obsessions qu'ils décrivent eux-mêmes comme étant le fait principal de leur maladie. Ce sont ces obsessions-là qu'il faut, pour le moment, nous borner à étudier. Peut-on dire qu'elles portent régulièrement sur un objet extérieur ainsi qu'il arrive si souvent dans les hallucinations et les obsessions des hystériques? Si l'on considère le groupe des obsessions criminelles qui est ici le plus simple, il est visible que la préoccupation ne porte qu'indirectement sur un objet, mais qu'elle porte surtout sur une action. Le sujet est toujours poussé à commettre des crimes ou croit en avoir commis, c'est-à-dire qu'il se sent entraîné à certaines actions ou croit les avoir faites. L'obsession est ici d'une manière incontestable l'obsession d'un acte du sujet. J'ai essayé de montrer qu'il en est de même pour les obsessions hypocondriaques. Le malade, au moins celui dont je m'occupe, ne pense pas à des accidents physiques indépendants de sa volonté, mais toujours à des fautes ou à des imprudences qu'il peut commettre lui-même. C'est encore une préoccupation qui a rapport à des actes.

On pourrait croire qu'il n'en est pas tout à fait de même dans les obsessions sacrilèges où certains sujets en très petit nombre ont sous les yeux des spectacles auxquels ils ne paraissent pas mêlés. On. (IX) voit l'âme de son oncle dans les cabinets, Claire voit le membre viril souillant une hostie. Remarquons d'abord que ces formes de l'obsession sacrilège qui sont les plus curieuses sont les moins fréquentes. Dans les autres observations, les malades pensent à vouer leurs enfants au diable, à cracher sur des hosties, à donner le vin de la messe à un petit chien, à agir, en un mot. Mais même dans ces deux cas la différence est plus apparente que réelle. Ce qui désespère On. c'est que c'est lui-même qui met l'âme de son oncle dans les cabinets. « Comment puis-je en arriver à *penser* une chose pareille... *je*

devrais moins que tout autre imaginer de telles choses. » Dans le cas de Claire, je n'ose affirmer, car ses aveux sur ce point délicat sont loin d'être précis; mais il est bien probable qu'elle collabore à la profanation des hosties. Elle répète toujours : « C'est horrible de me laisser aller à de telles choses » ; et s'il ne s'agissait que d'un pur spectacle elle n'aurait pas à se reprocher « de coupables complaisances ». Enfin il faut remarquer que de tels tableaux ne se présentent que chez des malades fort avancés dans leur délire. Pendant longtemps ces malades ont rêvé à des actions sacrilèges : « regarder dans les églises les parties de Dieu, les chercher sous le linge qui voile le Christ, etc. » Le tableau n'est venu plus tard que comme un abrégé qui résume des actions odieuses.

Dans un groupe très considérable, nous avons remarqué des obsessions de honte qui ne portent pas précisément sur les actions, mais sur toute la personnalité physique et morale. Il me semble que ces obsessions ne doivent pas être séparées des précédentes. D'abord elles se présentent chez des malades qui ont en même temps les autres obsessions plus caractéristiques. Claire, qui présente si bien l'obsession de honte pour son esprit, présente en même temps un type d'obsession sacrilège. Mb. (XV) en même temps qu'elle est mécontente de son intelligence, a des obsessions criminelles. D'autre part j'espère montrer dans une prochaine étude que ces obsessions sont surtout caractérisées par la forme qu'elles revêtent : elles s'accompagnent de doute, d'interrogation, d'hésitation, de compensation, d'expiation, de promesses, de serments, etc. Or ces formes si curieuses se retrouvent chez tous ces malades. Nadia, dont l'obsession principale est la honte du corps, fait continuellement à ce propos des serments et des pactes, comme Ls., qui a des obsessions nettement sacrilèges. Enfin ces diverses idées se rattachent assez bien les unes aux autres. La personnalité physique et la personnalité morale se rapprochent intimement dans notre esprit : si l'on est content de son esprit, on est content de sa figure et inversement; d'autre part on connaît les relations étroites entre la volonté et la personnalité, si bien que la critique des actes devient vite une critique de la personne.

Je crois donc que l'on peut sans hésiter généraliser et dire que le délire des scrupuleux porte sur leurs propres actes : ce sont *des obsessions relatives à leur volonté*.

2° Il est aussi intéressant de constater que ces actions sont des *actions mauvaises*. Le plus souvent, quand il s'agit de sacrilèges et de crimes, ce caractère est incontestable. Mais on peut être embarrassé quand il s'agit d'impulsions à des actes que rien ne condamne,

comme d'entrer au couvent ou de faire confesser son mari. Il faut alors élargir le sens du mot mauvais : il ne s'agit pas uniquement d'actes condamnés par la morale, mais d'actes condamnés par le sujet lui-même, d'actions qui lui sont odieuses, qui lui paraissent ridicules, en un mot qu'il ne voudrait pas faire; sur ce point l'affirmation de tous les malades est des plus précises. On peut lire à ce propos une bien intéressante étude publié par M. Josiah Royce dans la *Psychological Review*, sur un grand auteur mystique anglais John Bunyan, qui est en même temps un beau type du délire de scrupule. Bunyan est « tenté » de blasphémer contre Dieu, d'adorer le diable, comme il le remarque : le tentateur est une sorte d'inversion de conscience insistant sur tout ce qui est le plus opposé à ses intentions pieuses[1]. Désire-t-il prier Dieu, il a des distractions, il rêve à des images bizarres, celles d'un taureau, d'un balai : et il est tenté de leur adresser ses prières. La tentation porte toujours sur l'action le plus opposée à ce qu'il désire faire à ce moment.

Il en est ainsi pour tous nos malades. Vi. (XIX) conduit son enfant à l'école et veut aller le rechercher, car elle est très inquiète à propos de son retour dans les rues de Paris. Elle se demande si elle n'a pas dit à une femme suspecte d'aller le chercher. Elle aime son mari par-dessus tout, aussi craint-elle de trahir ses secrets, de le tromper avec le premier venu, de faire signe par la fenêtre aux passants pour qu'ils montent. Vod. (XVI), Wks. (XVII), adorent leurs enfants, et c'est toujours leurs enfants qu'elles pensent à tuer, à faire bouillir, à donner au diable. D'après les obsessions de ces femmes scrupuleuses, on peut toujours deviner qui elles aiment mieux de leurs maris ou de leurs enfants. Je demande à Vod. pourquoi elle veut toujours tuer sa petite fille et ne songe pas à tuer son mari, et elle ne peut s'empêcher de rire en disant : « Oh, mon mari, je ne l'aime pas assez pour penser à le tuer ».

Quand il s'agit de jeunes filles, on peut deviner le degré de leur pudeur d'après la nature de leurs obsessions : quand elles parlent des « parties de Dieu », des hosties souillées, de crimes contre nature, c'est qu'elles sont parfaitement chastes. Les autres n'ont plus de préoccupations sur ce sujet et songent à tuer leur mère ou à voler. « C'est bien simple, me disait Qes. (XX), je suis poussée à tuer ce que j'aime le mieux, je veux tuer ma mère parce que je n'ai qu'elle; si j'avais un mari, je voudrais le tuer; si j'aimais un petit chien, je voudrais tuer ce petit chien ». En un mot elles sont toujours obsédées par la pensée qui leur fait le plus horreur.

1. Josiah Royce, *The case of John Bunyan* (*Psychological Review*), 1894, p. 143.

M. Paulhan a fait une remarque analogue à propos du délire du doute quand il a dit que les idées de ces malades sont dues à l'exagération de l'*association par contraste*[1]. Dans un travail précédent[2] j'ai eu l'occasion de discuter cette théorie; je dois aujourd'hui relever dans ma discussion une erreur partielle.

Sans doute j'avais raison de faire observer que les malades analysées dans cette étude, telles que Marcelle, et dans un des chapitres suivants, Justine, ne justifiaient pas la remarque de M. Paulhan. Leurs idées fixes en rapport avec des émotions antérieures, développées par un mécanisme analogue à celui de la suggestion, n'obéissaient pas à la loi du contraste et n'étaient nullement en opposition avec les désirs actuels des sujets. Mais ces malades formaient un groupe particulier, celui des hystériques suggestibles, et j'ai eu tort de généraliser une remarque qui s'appliquait à ce groupe particulier. Les scrupuleux que nous étudions maintenant forment un autre groupe très distinct du premier et on peut dire que chez eux les obsessions forment un contraste frappant avec leurs tendances dominantes. Reste à voir si elles doivent leur origine à l'association par contraste. Nous ne devons maintenant retenir qu'une seule chose, c'est que ces obsessions portent sur des actes et des actes mauvais, c'est-à-dire en opposition non avec la morale commune, mais avec les désirs et les volontés du sujet; le malade est obsédé par la pensée d'un acte qu'il voudrait ne pas faire.

3° Le troisième caractère qui me frappe dans le contenu de ces obsessions est plus difficile à exprimer, bien qu'il soit très curieux et probablement très important dans cette maladie. Les actes dont la pensée obsède les malades sont des *actes extrêmes*. Ce sont les actes les plus sacrilèges, les plus criminels, les plus dangereux, en un mot les plus odieux qu'il leur soit possible de concevoir. C'est une conception qui est poussée dans un certain sens jusqu'aux plus extrêmes limites.

Il est visible que ces pauvres gens cherchent toujours à préciser, à grossir le crime auquel ils pensent. On les ennuie fort quand on conserve un air calme et indifférent pendant qu'ils énumèrent leurs impulsions; ils cherchent alors à ajouter des circonstances horribles pour provoquer notre indignation. Za. (X), qui est un homme de trente ans, avoue en tremblant qu'il est poussé à commettre le péché d'amour avec une femme. Je lui réponds tranquillement qu'à son âge cela me paraît assez naturel. Il se hâte d'ajouter : « Mais, mon-

1. M. Paulhan, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1889, p. 341-357.
2. *Névroses et Idées fixes*, 1898, I, 32.

sieur, je me représente que la chose se passe sur un banc. — Eh bien, soit. — Mais vous oubliez, répond-il en colère, que ce banc est devant une église. » Jean, qui a de même des impulsions génitales, se consolerait encore s'il était poussé à aimer de jeunes femmes qui soient jolies, mais il a des impulsions érotiques pour des femmes louches, laides et très âgées. « Un jour deux jeunes filles sont venues nous voir, l'une d'elles m'a beaucoup plu et après son départ j'étais tourmenté par la pensée que j'étais marié avec elle. — Il n'y a pas grand mal à cela. — Mais, monsieur, vous ne vous figurez pas que cela m'a donné des impulsions épouvantables : je rêvais que j'avais des rapports avec leur mère, avec ma belle-mère!!! » Au bout de quelque temps d'ailleurs, l'impulsion se développe toujours dans le même sens et il est désolé parce qu'il pense maintenant à sa propre mère. Quand il s'agit de meurtre, ce sont des crimes « contre des petits enfants sans défense que me conseille le diable », dit Brk. (XVIII), ou « l'assassinat d'un vieillard de quatre-vingt-quatre ans », dit Za. (X et ils inventent des raffinements de cruauté et de lâcheté. Toujours ils cherchent à aller le plus loin possible dans cette conception du crime.

Certains d'entre eux se rendent compte de ce besoin singulier. Je demandais à Ls. pourquoi depuis quelques années elle conservait toujours la même idée, celle de vouer ses enfants au diable, tandis que auparavant elle changeait assez souvent d'obsessions. « C'est, me dit-elle, que je ne puis pas faire mieux : comme je pousse toujours mes idées à l'infini, s'il y avait une chose plus terrible, j'y penserais. Vouer mes enfants au diable, c'est le plus que je puisse faire pour le moment. » Une autre malade nous montre un exemple curieux de cet effort pour arriver à l'extrême. Ger. (V) me répète sans cesse qu'elle est poussée à offenser Dieu par un péché horrible et elle ne précise jamais quel est ce péché. J'insiste vivement pour savoir de quoi il s'agit et j'énumère des crimes avoués d'ordinaire par les scrupuleuses. « Voulez-vous faire cuire vos enfants? — Non, ce n'est pas cela. — Tromper votre mari avec le diable? — Non, ce ne serait rien. — Voler et souiller des hosties consacrées? — Mais non, pis que cela. — Alors j'y renonce. Dites-moi quel est ce crime. — C'est un péché qui n'aurait jamais existé, que personne n'aurait encore fait, auquel personne n'aurait encore pu penser; eh bien, c'est ce péché-là que je suis poussée à faire. — Mais encore quel est ce péché? — Je n'en sais rien. » Peut-on avouer plus naïvement cet effort impuissant de l'imagination?

Ce sont des gens qui font des efforts désespérés, qui se torturent l'imagination pour arriver à l'abominable, bien que presque tou-

jours ils échouent dans le grotesque. Cet état d'esprit est assez bien décrit par l'auteur de *A rebours* et de *Là-bas*. En écoutant nos sacrilèges, on pense à ce chanoine « qui nourrit des souris blanches avec des hosties consacrées et qui s'est fait tatouer sous la plante des pieds l'image de la croix, afin de pouvoir toujours marcher sur le Sauveur »[1]. Cette disposition à la recherche de l'extrême est évidente dans les obsessions des scrupuleux, elle me paraît un caractère essentiel qu'il faut constater avant de chercher à l'interpréter.

4° A ces caractères s'en ajoute un autre qui me paraît découler des précédents, mais comme il porte sur l'origine des idées et que tout ce travail est destiné à mettre cette origine en évidence, il faut se borner à l'énoncer maintenant d'une manière hypothétique. Les idées fixes que nous avons étudiées autrefois chez des hystériques avaient un contenu déterminé par les circonstances extérieures. Sans doute la condition essentielle de l'idée fixe était un certain état d'esprit du sujet qui le rendait éminemment suggestible, mais la nature de l'obsession qui le faisait rêver à un incendie ou à un mort était la conséquence des circonstances extérieures qui avaient déterminé une émotion et une suggestion à propos d'un incendie ou à propos d'un mort[2]. De telles idées déterminées par le mécanisme de la suggestion pouvaient être appelées des *idées fixes exogènes*.

Eh bien une pareille origine peut-elle être attribuée au contenu des obsessions chez les scrupuleux? C'est ce que les malades ou leurs parents supposent bien souvent. Ls. pense que ses idées sacrilèges sont nées à propos des conversations philosophiques qu'aimait à faire son père. Les parents de We. (XIII) restent convaincus, malgré mes affirmations, que la maladie de leur fille a été produite au couvent par l'enseignement des religieuses. J'hésite beaucoup à accepter cette interprétation. Sans doute les circonstances jouent un rôle dans le contenu; les femmes qui n'ont pas d'enfants ne songent pas à les vouer au diable. Mais ces circonstances banales qui consistent à avoir des enfants, à entendre de temps en temps une conversation philosophique, à être élevé par des religieuses suffisent-elles pour faire naître un délire pareil? D'autre part, si le délire venait surtout de l'extérieur, comment aurait-il des caractères communs si remarquables chez tous les malades, pourquoi porterait-il toujours sur des actes, des actes mauvais, des actes extrêmes, et comment

1. Huysmans, *Là-bas*, p. 297. Dans le même ouvrage, un passage curieux sur l'imagination des crimes nouveaux, compliqués d'inceste, de crimes contre nature et de sacrilège, se rapporte au même état d'esprit (p. 258).

2. Voir à ce propos de nombreux exemples de ces idées fixes accidentelles par suggestibilité : *Névroses et Idées fixes*, 1898, I, 173.

serait-il si étroitement en rapport avec le caractère individuel du sujet? Le contenu des obsessions, tout en gardant ses caractères communs, n'est pas le même chez la mère de famille, chez l'homme adulte, ou chez la jeune fille. Si je puis employer une expression vulgaire, il semble que ces malades jouent au jeu des combles et à la même question répondent tous différemment, suivant leur sexe, leur âge, leurs conditions sociales. « Quel est pour vous le comble du crime? — Jeter sur ma petite fille l'eau bouillante qui est sur le feu, répond la mère de famille habituée aux travaux du ménage; vouer mes enfants au diable, répond la mère d'un milieu social plus élevé. — Et pour vous quel est le comble du crime? — Mettre l'âme de mon oncle dans les cabinets, répond l'homme reconnaissant; souiller les hosties par l'acte sexuel », répond la jeune fille. Cette modification de la réponse qui garde les mêmes caractères communs, tout en s'adaptant si bien au caractère individuel, peut-elle s'expliquer par l'action des circonstances extérieures sur un esprit suggestible?

On peut donc se demander si les idées fixes sont toujours exogènes et si certaines catégories d'idées fixes ne mériteraient pas le nom d'*endogènes*. Leur contenu ne pourrait-il pas être inventé par le sujet lui-même, en vertu de certaines lois différentes de celles de la suggestibilité? Ces idées ne seraient-elles pas l'*expression* d'un trouble profond dans le fonctionnement cérébral que le malade ressent et qu'il traduit d'abord par des sentiments particuliers et ensuite par des idées obsédantes qui résument et expriment ce sentiment? Dans le cas du délire du scrupule en particulier, le malade n'est-il pas obsédé par des pensées particulières relatives à ses actes, parce qu'il a réellement des troubles de la volonté et parce qu'il a une certaine conscience de ces altérations de la volonté?

L'étude du contenu des obsessions chez les scrupuleux nous amène simplement à poser ces problèmes; il faut continuer l'étude de la forme que présentent ces obsessions et de l'état psychologique sur lequel elles se développent, pour préparer un peu sa solution.

Dr Pierre Janet.

NOTES ET DISCUSSIONS

L'ANTINOMIE DU TRANSFINI

RÉPONSE A MM. ÉVELLIN ET Z...

Je m'excuse tout d'abord de parler encore d'une question sur laquelle je n'ai rien de nouveau à dire; mais je ne puis laisser passer sans quelques mots de réponse certaines affirmations, qui pourraient induire en erreur ceux des lecteurs de la *Revue* qui ne sont pas familiers avec la théorie des fonctions.

Le théorème de Paul Du Bois-Reymond, sur lequel repose essentiellement l'*antinomie du transfini*[1], *n'est sujet à aucune exception ni à aucune restriction.*

Étant donnée une infinité dénombrable *quelconque* de fonctions positives croissantes, *il existe une fonction positive croissant plus vite que chacune d'elles*[2]. La démonstration de ce théorème a été donnée par Paul Du Bois-Reymond[3] en 1877; elle se trouve aussi dans mes *Leçons sur la théorie des fonctions*[4]; ce théorème n'est contesté par

1. Borel, *Revue philosophique*, avril 1900.

2. Disons un mot d'une objection qui ne m'a pas été faite, mais à laquelle pourrait songer un lecteur habitué à manier l'infini mathématique. Il n'apparaît pas clairement dans les démonstrations auxquelles je renvoie, que la fonction de Du Bois-Reymond peut être construite *par un nombre limité d'opérations*, d'où l'on pourrait chercher à tirer un argument contre la *réalité de son existence.* On peut éviter cette difficulté de la manière suivante : soient $\varphi_n(x)$ les fonctions *données*; on entend par là que l'on sait calculer leur valeur (supposée entière) pour chaque valeur entière de x; la fonction inconnue $\psi(x)$ sera définie par la condition que $\psi(n)$ soit égal au produit par n de la plus grande des quantités $\varphi_1(n)$, $\varphi_2(n)$, ... $\varphi_n(n)$; la fonction $\psi(n)$ est ainsi *construite effectivement*, puisque sa valeur pour chaque valeur entière de x peut être calculée *au moyen d'un nombre limité d'opérations.*

La fonction ainsi définie est *distincte* de toutes les fonctions données; il est donc impossible de mesurer la croissance des fonctions au moyen d'une infinité dénombrable de types. Il est bien clair cependant que tout procédé *déterminé* de formation de fonctions croissantes, par cela seul qu'il est *déterminé*, conduit seulement à une infinité dénombrable des fonctions; mais le théorème de Du Bois-Reymond peut être effectivement appliqué à cette suite et conduit ainsi à une fonction nouvelle : c'est précisément là que se trouve l'antinomie.

3. *Mathematische Annalen*, t. XI.

4. Paris, Gauthier-Villars, 1898.

aucun mathématicien et ce n'est pas par des arguments vagues que l'on peut en démontrer l'inexactitude; il serait nécessaire de mettre en évidence une faute de raisonnement ayant échappé depuis 1877 à tous les mathématiciens qui se sont occupés de cette question.

Ce théorème doit donc être admis comme *un fait*; s'il ne cadre pas avec une théorie, c'est la théorie que l'on doit chercher à modifier, et non le fait.

Il est d'ailleurs absolument invraisemblable qu'il soit possible de tirer de ce théorème, pas plus que de tout autre fait purement logique, une conséquence métaphysique quelconque. Ce qui peut être intéressant et utile, c'est d'observer l'attitude de l'esprit en face de cette antinomie nouvelle. Il semble, en effet, que dans les recherches sur l'origine de la notion de la suite indéfinie des nombres entiers, par exemple, la principale difficulté soit de s'abstraire d'habitudes de pensée et de langage prises depuis des siècles. C'est pourquoi le fait que la théorie du transfini n'est pas achevée me paraît être une circonstance favorable, contrairement à ce que paraît penser M. Paul Tannery, dans son intéressant article[1].

Il se présente là une occasion exceptionnelle, pour ceux des philosophes qui s'intéressent à ces questions, d'observer une notion en formation, au lieu de chercher à deviner comment a pu se former une notion depuis longtemps acquise. Cette observation sera sans doute utile, si elle est faite suivant les principes d'une méthode scientifique, sans l'idée préconçue d'en tirer des conclusions favorables à tel ou tel système. Pour ma part, si, d'ici quelques années, le progrès des mathématiques développe ou précise mes connaissances sur ce sujet, je ne manquerai pas d'en faire part aux lecteurs de la *Revue*[2].

ÉMILE BOREL.

1. *Revue philosophique*, octobre 1900.
2. MM. Evellin et Z... à qui cette note a été communiquée, se proposent d'y répondre dans un article qui paraîtra ultérieurement.

(*Note de la Direction.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Esthétique.

Yrjö Hirn. — The origins of Art. A psychological and sociological inquiry (London, Macmillan, 1900).

Montrer que l'impulsion à l'art, ou la tendance artistique, a sa source dans la loi générale d'expression du plaisir et de la douleur; que l'action de cette même loi explique la valeur sociale de l'art et se retrouve jusque dans les fins non esthétiques qui s'y adjoignent, — tel est l'objet de cet important et remarquable travail. Les vingt chapitres dont il se compose se distribueraient donc assez naturellement en trois parties, dont la première aurait pour titre : *L'impulsion à l'art comme fait biologique.*

L'esthétique, si longtemps ignorée ou négligée, prit tout à coup, il y a environ cent cinquante ans, un développement extrême : les métaphysiciens, selon la remarque de M. Yrjö Hirn, pensaient avoir trouvé dans l'art une faculté médiatrice entre la raison et les sens. On l'a ramenée aujourd'hui en ses justes limites, et les procédés dialectiques ont fait place à l'investigation historique et psychologique. La difficulté reste, cependant, de délimiter exactement le sujet, et d'arriver à une définition suffisamment compréhensive, qui n'exclue pas certaines formes de l'esthétique. La théorie de l'art « désintéressé » a rallié la plupart des auteurs, et l'on peut l'adopter, à la condition pourtant de reconnaître qu'elle ne s'applique pas aux stages inférieurs de l'art. Il est singulier, au reste, que les hommes se soient dévoués avec tant d'énergie à une activité dénuée presque de tout dessein utilitaire ; c'est là une véritable énigme, ou du moins un apparent paradoxe, qui mérite toute l'attention du philosophe.

L'art est une activité, dans celui qui crée et dans celui qui admire, sans quoi il ne serait pas possible de l'entendre, — une activité qui est son but à elle-même. Il faut trouver cependant, ajoute l'auteur avec raison, un trait qui la distingue entre les activités de cet ordre. On ne le trouvera pas, avec Vischer, dans l'intention de dégager « l'Idée » des accidents de la matière, ni avec Taine dans la recherche du « caractère essentiel », car une telle ambition n'appartient qu'à l'artiste supérieur. L'*imitation* invoquée par Aristote offrait du moins une activité d'un caractère universel. L'impulsion au *jeu* est également universelle. L'art est pourtant quelque chose de plus que le jeu. Si nous voulons comprendre comment l'impulsion à l'art aboutit à la production esthétique, force est donc de la rapporter à quelque fonction fonda-

mentale de la nature, et cette fonction ne saurait être cherchée, pense M. Yrjö Hirn, que dans les lois mêmes de l'expression des émotions.

La psychologie moderne a mis en évidence la relation qui existe entre le sentiment et le mouvement (Féré, Lehmann, etc.). Il est même d'observation ancienne qu'une association étroite est établie entre le plaisir et l'activité. Le plaisir, d'ailleurs, ne s'attache pas seulement à la dépense de force; il se lie encore à la réception de la force et au rétablissement de la balance des forces. C'est le mérite de Marshall de l'avoir montré, bien qu'il soit malaisé de réduire le « ton » de la sensation la plus élémentaire à une simple proportion entre l'énergie reçue et l'énergie dépensée. On sait, par exemple, que des mouvements violents sont un moyen de restaurer l'organisme en luttant contre la souffrance, que l'activité qui ne s'emploie pas devient destructive, etc. De toute façon, alors que l' « expression » nous apparaît comme la contre-partie psychologique de l'état émotionnel, la peine a pour expression unique l' « inhibition », et nous devrons toujours faire une distinction entre l'expression qui agit dans le sens du sentiment initial et celle qui tend au contraire à l'affaiblir.

L'étude des états émotionnels complexes conduit aux mêmes conclusions. Que les auteurs considèrent la peine et le plaisir comme des « émotions générales » ou comme des faits *sui generis*, il reste vrai que, dans les états complexes aussi bien que dans les états simples, il y a corrélation entre la sensibilité (le *feeling-element*) et les changements organiques, — changements de la vie végétative dans la *sensation proprement dite*, accompagnés de mouvements des muscles volontaires dans les *émotions*, et d'activité cérébrale dans les *sentiments*. Le fait essentiel est toujours que le plaisir demeure lié à l'augmentation, la peine à la diminution de nos fonctions vitales.

On peut distinguer en théorie, dans la colère par exemple, l'activité consécutive, en tant que pure réaction psychologique, de la réaction consciente, dirigée par l'idée de vaincre ou d'éloigner un ennemi réel ou imaginaire. Mais ces deux sortes d'expression produisent des effets mentaux semblables. Les manifestations actives rehaussent le ton positif du sentiment, qui est en soi la contre-partie d'un accroissement fonctionnel, et en adoucissent le ton négatif, contre-partie de l'arrêt. Si l'impulsion motrice ne trouve pas sa direction, l'état émotionnel sera de plus en plus affecté d'un élément de peine. Et si la contre-partie psychologique d'une émotion prend la forme inhibitoire, le ton pénible du sentiment gagnera en intensité à mesure que l'influence de l'arrêt s'étendra à une aire plus large d'activité.

La question si curieuse du « plaisir de la peine » est liée à ces considérations. Il n'est point de mesure absolue du plaisir et de la peine. Les hystériques nous offrent l'exemple de plaisirs anormaux du goût et de l'odorat; telle impression qui est douloureuse pour un malade, est agréable pour une personne en bonne santé; des sensations désagréables peuvent devenir agréables par l'habitude (le tabac).

Il est compréhensible que l'homme se soumette à un déplaisir passager, en vue d'augmenter le plaisir qui viendra à la suite. Bien des coutumes anciennes accusent ce procédé, dont on peut dire qu'il est encore celui de la tragédie.

La peine accroît, jusqu'à un certain point, le sentiment de notre existence. Les tortures orgiastiques s'expliquent sans doute par le désir d'exaspérer la sensibilité. L'insensibilité est la plus grande misère de l'homme ; il redoute l'absence de sensation plus que la souffrance même. Il est d'ailleurs malaisé, le plus souvent, de démêler si l'on a affaire à un plaisir qui cherche à s'exalter, ou bien à une souffrance qui cherche le repos dans l'épuisement de la fatigue. Libre à chacun d'interpréter ces faits en faveur de l'optimisme ou du pessimisme; mais il est faux, à coup sûr, de faire de l'inconscience la tendance fondamentale de l'homme. Que l'absence de sentiment constitue un plaisir, c'est là une véritable contradiction psychologique.

En résumé, les concomitants moteurs des sentiments sont une forme d'activité propre, indépendante des causes externes. Outre les transformations immédiates d'énergie, qui s'accomplissent conformément à la loi d'inertie, il existe des réactions d'espèce plus consciente par lesquelles l'organisme cherche à surmonter l'inhibition de la peine et à conserver l'excitation du plaisir. Cet universel désir a donné naissance à une foule de manifestations secondaires ayant même fin, jusqu'à intensifier le sentiment de vivre au prix d'une peine passagère. Mais comment déduire, de ces activités liées au sentiment, le désir de la création artistique? Nous ne le pouvons, écrit M. Yrjö Hirn, qu'après avoir prouvé que l'art, entre toutes les fonctions de l'esprit, est la plus capable de satisfaire les aspirations qui résultent de notre tendance à l'accroissement de la vie : et telle est l'hypothèse fondamentale de son travail.

L'art (nous abordons maintenant la deuxième partie de l'ouvrage) n'est pas chose individuelle, mais sociale. La loi des aires d'activité s'étend donc hors de l'organisme individuel jusqu'à l'organisme social. L'imitation, les mouvements, favorisent la diffusion du sentiment entre les personnes ; par cette action réciproque, l'expression sociale opère de la même manière que l'expression individuelle : la diffusion du ton du sentiment correspond, dans les deux cas, à des manifestations actives, qui s'accroissent à mesure que l'état de conscience gagne en intensité et en clarté. Il faut que l'individu sentant fasse partager son sentiment, pour en jouir mieux, qu'il en trouve un écho, et c'est ce qu'il cherche par la voie de l'art.

Une conséquence de ces données, en ce qui regarde l'évolution des arts, est qu'elle a dû commencer par des mouvements gymnastiques et vocaux dont le caractère essentiel était le *rythme*. *Attirer* et *plaire*, c'est toujours le fond de la tendance artistique. Dans ses manifestations les plus hautes, l'artiste vise encore à augmenter le pouvoir d'expression sociale, à étendre à d'autres ce qui l'a charmé et captivé lui-même.

M. Yrjö Hirn s'efforce de montrer que son interprétation de l'activité artistique s'accorde non seulement avec l'histoire, mais aussi avec les principes généraux d'après lesquels on estime l'œuvre d'art. L'école strictement réaliste se guide sur une notion si étroite, qu'elle ne reste pas fidèle à elle-même, et que nous pouvons la négliger; l'art ne se réduit jamais à être une simple copie. Quant à l'école intellectualiste représentée par Vischer et Taine, elle suppose gratuitement que l'artiste est dirigé par un *désir intellectuel*, — le désir de révéler « l'idée » ou la « qualité maîtresse », alors qu'il est toujours mû par un *sentiment*. Les théories de Vischer et de Taine sont des théories « non-esthétiques ». La vérité est que l'activité créatrice s'applique constamment à exprimer un état émotionnel (*mood*, disposition) indépendant des conditions accidentelles et individuelles au milieu desquelles il est apparu; l'imagination artistique s'efforce à construire une intuition qui, en prenant corps dans une forme, s'impose par sa propre force au spectateur, avec un cortège d'éléments émotionnels. Consciemment ou non, elle vise à perpétuer et à transmettre un ensemble de sentiments. L'école intellectualiste n'a considéré que le *moyen* de l'art; elle est tombée dans l'illusion de croire qu'il a mission d'apporter un *enseignement* sur la nature même des choses. Mais l'art, au contraire, a pour unique fin de rendre les sentiments avec lesquels l'artiste a contemplé un certain aspect de la nature, et cette vue que l'artiste a du monde, bien qu'elle lui soit toute personnelle, est acceptée du public, pourvu qu'elle ne contredise pas à certaines exigences logiques et morales.

On pourra se demander pourquoi des esthéticiens tels que Ruskin et Taine, des poètes tels que Gœthe et Schiller, ou de nos jours les Parnassiens français, n'ont pas fondé l'art sur le sentiment, et pourquoi on l'a donné comme une « fonction intellectuelle », qu'il était difficile alors de distinguer de la fonction scientifique, morale ou philosophique. M. Yrjö Hirn explique cette attitude par la nécessité où l'on se trouvait de réagir, ici contre les absurdités du mysticisme, là contre celles du romantisme.

Il fait remarquer, d'autre part, que la vue intellectualiste a conduit les peintres à cette erreur d'accorder au *sujet* l'importance principale. Corrigeant une sentence de van Dyke, qui voit dans Corot un sentimental, dans Titien un coloriste, etc., il dit : « L'art a été pour Phidias l'expression du sentiment par la forme; pour Titien, par la couleur; pour Corot, par la lumière. » Pour qui sait voir l'essence de l'art dans le sentiment exprimé, le problème du contenu n'existe pas.

Jusqu'ici M. Yrjö Hirn a considéré l'art abstraitement et comme une activité qui a sa fin en elle-même. Il importe cependant, si l'on veut se rendre compte de la place que l'art occupe dans la vie sociale, d'étudier cette activité en ses connexions avec les fins principales de la vie, biologiques et sociologiques. C'est là l'objet de la troisième partie de son ouvrage. Il y montre le progrès accompli dans l'art quand on

passe de la représentation d'un fait immédiat, et d'un intérêt actuel, à celle d'un fait éloigné, pouvant intéresser les générations futures. Il y discute (et tous ces chapitres sont particulièrement riches en exemples) la signification de l'art « commémoratif ». Puis abordant la question des rapports de l'art avec l'instinct sexuel, il soumet à une critique approfondie la doctrine de Darwin sur cette matière. Il refuse d'admettre que les moyens de séduction, si remarquables dans les oiseaux, révèlent vraiment une sélection artistique chez la femelle ou une intention d'art chez le mâle. De même le vêtement, le tatouage : c'est pour accroître la curiosité sexuelle que l'on a caché d'abord la nudité. Bref, l'art ne dérive pas d'une influence sexuelle; il faut dire encore que l'art érotique a toujours exercé une action néfaste sur la race.

Je ne m'arrêterai pas aux dernières pages du volume, où M. Yrjö Hirn montre les rapports de l'art avec le travail, avec la guerre, etc. A chaque page, il donne des faits intéressants ou des critiques judicieuses, qui prêtent à sa thèse une grande force. Cette thèse même, je me trouve disposé à la recevoir, ayant écrit maintes fois que l'art n'a pas pour objet la connaissance ou l'édification, qu'il traduit des émotions et n'exprime pas des raisonnements. Mais peut-être considéré-je les choses un peu autrement que lui.

Que les lois qui régissent l'expression des sentiments gouvernent aussi les manifestations artistiques, c'est là un fait que le savant professeur d'Helsingfors me semble avoir relevé de la manière la plus instructive. Encore est-il que le sentiment est le fond de toute notre vie psychologique; l'émotion nous porte à la science comme elle nous porte à l'art, elle aboutit à la pratique de l'action comme à la rêverie de l'âme, et la marque distinctive de l'art ne pourrait donc guère se rencontrer dans un fait si général.

Aussi M. Yrjö Hirn invoque-t-il cette hypothèse, que l'art est celle de toutes les expressions qui satisfait le mieux à notre tendance d'accroître notre vie. En résultera-t-il pourtant, si nous acceptons cette hypothèse, que l'art soit déterminé ainsi parfaitement? Il ne saurait l'être que si nous faisons intervenir les caractères secondaires de ses manifestations, et c'est seulement par une analyse des œuvres concrètes de l'art qu'il sera possible d'en définir mieux la situation exacte, par rapport au sentiment d'une part, à la connaissance de l'autre.

L'art, sans doute, n'a pas pour mission essentielle d'instruire ou de moraliser. Il n'est pas une fonction scientifique ou religieuse; il reste pourtant une fonction intellectuelle par sa technique, dès qu'il s'élève au-dessus de ce stage inférieur où l'être vivant réagit directement à l'émotion par des cris, des sauts, des gestes. Mais peut-on dire qu'il y ait vraiment art, quand il n'y a pas réalisation consciente et langage d'expression? Or, l'expression volontaire du sentiment, les langages de l'art, impliquent nécessairement la connaissance de rapports positifs entre des mouvements, des sons, des couleurs, etc. Et cette con-

naissance n'est pas, en soi, différente de tout autre. Ce qui apparaît alors propre à l'artiste, c'est qu'elle n'est pour lui qu'un instrument, le moyen d'une expression qui a pour fin de relever un état du sentiment. Le moyen, dirait-on encore, demeure indifférent en ce sens qu'un même sentiment pourra s'exprimer, jusqu'à un certain point, dans le langage des différents arts. Et dans les cas où le sentiment naît de la connaissance même de rapports découverts ou imaginés entre des sons, des couleurs, des masses, la fin dernière de l'art n'est pas de rendre cette connaissance, elle est d'exalter, de perpétuer le sentiment qui y correspond. Ce dédoublement s'accomplit spontanément dans l'artiste, et cette situation caractéristique suffirait déjà à distinguer l'activité intellectuelle qui est l'art de celle qui est la science ou la philosophie.

Il resterait à noter que la situation de chacun des arts, à ce point de vue, est différente, en raison justement de son langage particulier; mais je ne peux maintenant indiquer ces nuances, qui sont senties plutôt qu'analysées.

C'est l'émotion, en somme, qui mène à l'art, et c'est aussi l'émotion qui mène à la science. Au degré inférieur, en ses origines, l'expression artistique reste en quelque sorte la réponse d'un réflexe; mais bientôt cette expression se complique, avec les sentiments mêmes qui l'ont provoquée : elle se produit en un langage spécial, et ce langage créé par l'art implique et apporte une information sur les choses elles-mêmes. La plus savante technique n'est pourtant dans l'art que le moyen de l'émotion, alors que la connaissance devient le véritable objet de la science. Si le poète se révèle dans le savant, c'est par un retour de la connaissance à l'émotion. Le caractère du désintéressement — un mot qu'il faut bien entendre — appartient d'ailleurs à ces deux formes de la vie psychologique, et il semble bien que la marque spéciale de l'art, ou plutôt des arts, doive être cherchée enfin, en premier lieu dans la situation affective de l'artiste, en second lieu dans les qualités de l'expression, dans le langage qu'il parle. Tout se confond, pour ainsi dire, dans le noyau biologique; tout se spécialise au fur et mesure de son développement.

Ces remarques hâtivement jetées sur le papier auraient besoin, sans nul doute, d'être précisées. M. Yrjö Hirn m'excusera de les donner telles quelles, en manière de commentaire plutôt que de critique.

L. Arréat.

Ernst Grosse. — Kunstwissenschaftliche studien (Tübingen, Mohr, 1900).

J'ai ouvert avec une vive curiosité ce nouveau volume de M. Grosse. L'auteur du beau travail sur les origines de l'art, que tous nos lec-

teurs connaissent, ne peut rien écrire qui n'offre un intérêt sérieux pour l'esthétique. Les six études présentes nous sont données comme des prolégomènes généraux, que suivront des études spéciales. La première a pour objet le problème de la science de l'art.

I. L'étude de l'art reste partagée encore, fait observer avec raison M. Grosse, entre les chercheurs qui accumulent les faits sans les coordonner, et les métaphysiciens qui les évitent avec autant de soin que le pilote évite les écueils. Il serait grand temps de se placer à un point de vue scientifique, c'est-à-dire de s'en tenir aux faits, mais en s'efforçant toujours de rapporter les faits particuliers à des faits généraux. Telle est la tâche qui incombe aujourd'hui à l'historien.

Quelle est l'essence de l'art? C'est la première question à résoudre. Il ne faut pas la prendre en raisonnant de *l'art* en général : ainsi procède la philosophie spéculative; mais toute son habileté consiste, comme celle du prestidigitateur, à tirer une douzaine de vins différents d'une bouteille vide. Il faut au contraire considérer *les arts* particuliers, en les prenant aux degrés inférieurs pour les suivre dans leur développement.

Quelle est l'origine de l'art? Quelles en sont les causes et les conditions? C'est là une deuxième question, qui en engage d'autres avec elle. Chaque ouvrage d'art est le produit de deux facteurs, l'artiste et la matière. La différence des arts repose, en fait, sur la différence des matériaux; mais la naissance de l'art a sa raison dans l'homme lui-même. Quelles dispositions portent l'individu à la création artistique, et à celle-ci plutôt qu'à celle-là ; quels rapports existent entre le caractère moral de l'artiste et le caractère de son œuvre : il est difficile d'en décider avec pleine compétence, et bien hasardeux, dans tous les cas, de vouloir définir le caractère artistique des races avant d'avoir déterminé celui des individus.

A combien de conditions, les unes venant de la nature, les autres de la civilisation, se trouve d'ailleurs soumis l'individu! Il est plus que téméraire de vouloir déduire en bloc, du climat par exemple, les caractères de l'art, si l'on ne tient compte de tous les éléments, température, humidité, pression, atmosphère, lumière, etc., et ces conditions de la nature doivent être exactement analysées. De même pour les conditions sociales, où il importe de distinguer le régime économique, la répartition de la richesse et de la puissance, le lien social et les différenciations de classe, les relations de guerre et de paix, les divers groupements sociaux, la science, la religion.

Une troisième question, celle des effets de l'art, ne pourra être résolue aussi que par une enquête sur l'action des différents arts dans la vie de l'individu et de la société, en des circonstances différentes.

La deuxième étude de ce volume, qui a pour objet l'essence de l'art, nous offre, avec celles qui vont suivre, un rapide développement de cette esquisse.

II. La création artistique est une activité d'une espèce particulière ; elle

est son but à elle-même, et reste par là proche parente de l'activité du jeu. L'artiste ne recherche pas dans l'art une servante, mais une épouse. « L'homme, écrivait Schopenhauer, se repose du travail par le plaisir; pour l'artiste, les deux ne sont qu'un. » Mais l'art n'est pas un « jeu d'enfant »; il réclame toute la force de l'homme, et suffit à l'épuiser. Grande est la différence quant à la nature des forces employées, plus grande encore quant à la nature des effets produits. On demande à l'art des bienfaits qu'on ne demande pas au jeu, et cela ne contredit nullement les principes de la théorie, car le point de vue du spectateur n'est pas celui du créateur. Pour ce dernier, l'activité artistique est le but même, et l'ouvrage n'en est que le moyen; pour le spectateur, naturellement, c'est le contraire. Aussi a-t-on remarqué plus d'une fois que l'artiste n'aime son œuvre que dans le temps qu'il l'exécute, et parce qu'elle est son activité présente; qu'il est rarement collectionneur, et ne visite guère les musées, sinon pour alimenter sa propre fièvre créatrice, qui demeure pour lui la chose essentielle.

Si le spectateur s'attache à l'œuvre faite, il n'en est pas moins, lui aussi, désintéressé. L'artiste lui a rendu plus facile la jouissance esthétique de la nature, de toute la nature, en dépouillant la réalité de ce qui en peut faire un objet d'effroi, d'aversion ou de désir. L'art n'imite pas seulement, il transforme et il invente. La musique invente ses mélodies, elle crée, pour ainsi dire, ses propres sons. L'architecture crée également; les matériaux qu'elle emploie n'ont point de valeur représentative par eux-mêmes.

Libre création dans l'artiste, libre contemplation dans le spectateur, voilà donc le trait essentiel. Leur plaisir n'est pas de même espèce, mais il vient d'une même source, qui est, selon M. Grosse, le sentiment de la liberté; et nous sommes ici à la frontière de la connaissance scientifique et de l'intuition métaphysique.

III. Je passe maintenant à la troisième étude, qui a pour sujet l'artiste. Il s'agit de dégager ce qui est vraiment l'âme de l'artiste. La méthode la plus sûre pour y parvenir sera toujours de considérer les formes diverses de l'activité artistique.

Un premier caractère de l'artiste est qu'il ne voit ni n'agit comme les autres hommes, alors du moins que nous le surprenons dans sa fonction propre; car tout l'homme en lui n'est pas artiste, pas plus que toute la plante n'est fleur. Schopenhauer se trompe quand il attribue le principal rôle à la supériorité quantitative de l'intellect. Le fait qu'un artiste sensible à la couleur, par exemple, ne l'est pas au son, suffit à contredire cette théorie. L'intelligence n'est pas tout; la perfection des organes des sens est nécessaire.

Un autre caractère de l'artiste, et qui manque à l'amateur, c'est la disposition à créer, c'est la force productive. La création est analogue au rêve; mais il convient de ne pas outrer cette analogie, qui reste extérieure et se borne à ceci, que les productions du rêve et celles de l'imagination sont involontaires et inconscientes. Encore est-ce seule-

ment l'apparition de l'idée qui est soudaine; l'exécution s'accompagne de conscience et de volonté.

Seul, le génie est capable de créer; sur cela repose la distinction qu'on a toujours admise du génie et du talent. Le talent *fait* son œuvre, le génie la *crée*; le talent *compose*, le génie *organise*. La différence entre les deux est qualitative, non quantitative; et c'est pourquoi il y a de grands talents et de petits génies. Ce n'est pas « l'état général » dont parle Taine qui détermine l'œuvre d'art; tandis que le talent s'y conforme, le génie va le plus souvent à l'encontre, et son œuvre est toute spontanée.

La thèse de Taine est d'accord avec le darwinisme, mais en contradiction avec l'histoire. L'originalité du génie n'est pas dans ce qu'il reçoit de son temps, mais dans l'usage qu'il fait de ce qu'il reçoit.

On parle d'ailleurs trop vaguement du « don » artistique. Il imp de noter les dons particuliers qui font que l'artiste est musicien, peintre, ou poète. M. Grosse arrive, sur ce point comme sur bien d'autres, à des conclusions qui sont aussi les miennes.

Très explicitement il discute la question si débattue des rapports du génie avec le caractère. Les contrastes observés s'expliquent par ceci, que l'artiste et l'homme sont deux formes essentiellement différentes de la personnalité. L'artiste crée en vertu d'une force qui est instinctive et supérieure à la raison. S'il est légitime de penser que les contrastes qui nous choquent en lui se fondent en une harmonie dernière, on n'a cependant pas découvert la loi qui permettrait de déduire du caractère de l'artiste celui de l'homme, ou inversement. Tout ce que nous voyons, c'est qu'une telle harmonie n'emporte point l'égalité des deux parties. Quelque chose de l'homme, on n'en saurait douter, passe dans l'artiste, comme quelque chose passe de la veille dans le rêve. Mais cette influence ne doit être cherchée que dans la partie consciente de l'œuvre, et elle se révèle beaucoup plus dans le talent que dans le génie. L'homme, dans le génie, tient rarement ce que promet l'artiste, alors que l'artiste, dans le talent, tient le plus souvent ce que l'homme promet. Si l'œuvre, d'autre part, manifeste l'homme jusqu'à un certain point, ce n'est jamais *tout* l'homme. Il ne se manifeste pas non plus également dans tous les arts. L'élément affectif apparaît mieux que l'élément intellectuel dans les productions de l'art plastique. Le poète ne risque pas d'être aussi nul, comme intelligence, que le peintre, bien que la source de la poésie se trouve encore dans le sentiment plutôt que dans l'entendement. La musique enfin, est celui de tous les arts qui nous livre le moins l'individu : son expression reste flottante et ses éléments ont le moins de rapport possible avec la vie réelle, toute réserve faite, convient-il d'ajouter, sur la parenté de la mélodie avec la parole.

IV. La quatrième étude du volume, qui est peut-être la plus remarquable, traite de « l'art et la race ». M. Grosse y critique judicieusement la notion de race. Il repousse l'interprétation de Topinard, qui

attribue à cet unique facteur l'inégal développement des arts graphiques, aussi bien que celle de Gobineau, selon qui l'apport de l'élément noir serait indispensable à la floraison de l'art dans un peuple. Le caractère de la race, fait remarquer M. Grosse, est inné; mais le caractère du peuple est en mutation continuelle. Ce n'est point qu'il méconnaisse l'existence, dans les diverses races, d'une particularité psychique durable et capable d'influer sur leur activité artistique. Il se demande seulement ce qu'il faut entendre sous ces mots — le don artistique d'une race. On ne saurait les prendre au sens où l'on dit que le nègre a la peau noire, le menton prognathe, etc. Ils signifient plutôt que le nombre des individus doués est plus ou moins grand dans chaque groupe ethnique, et que l'aptitude à jouir des œuvres d'art y est aussi inégalement distribuée : ainsi la race germanique et la race slave montrent une évidente disposition pour la musique, et certaines race asiatiques pour la couleur. Encore est-il nécessaire d'aller plus au fond et de dégager les qualités qui ont pu exercer sur l'art une influence, — le dogmatisme théologique chez les Sémites, l'attrait sexuel prononcé chez les nations romanes, etc.

Deux moyens s'offrent à nous, l'expérimentation et l'observation. L'expérimentation est difficile à pratiquer; elle ne convient d'ailleurs que pour le vivant : l'observation comparative est préférable, à la condition toutefois de ne pas attribuer d'emblée à la race seule telle manifestation qui peut avoir pour cause directe l'état social, le pays, les matériaux employés, la religion.

Étudier les ouvrages d'art d'une race déterminée, en des états de nature et de culture différents, ou bien étudier les œuvres des races diverses en des conditions semblables, tels sont les deux procédés que nous pouvons suivre en nos comparaisons. Le premier convient seul pour les grandes races. Ce qui ne veut pas dire que le problème n'enferme bien des données qui le compliquent : ainsi l'aptitude musicale des Allemands et l'inaptitude des Anglais. En dépit de ces différences, la race caucasique prise en son ensemble tranche pourtant sur la race sémitique. Un peintre même a remarqué, et M. Grosse n'hésite pas à s'en porter garant, qu'il est assez facile de sentir, après des observations attentives, les caractères qui marquent une œuvre juive parmi les autres, allemandes, slaves ou romanes.

Le véritable intérêt, du reste, s'attache aux sous-races. Mais qu'il est difficile, ici encore, de discerner les éléments dont elles se sont formées ou qui les altèrent au cours des siècles! On distingue aujourd'hui, dans l'art de l'Égypte et de la Grèce, les apports de races étrangères. L'art de la Perse emprunta à la Grèce, à l'Égypte, à la Chaldée. L'artiste japonais s'est instruit à l'école des Chinois et des Coréens. L'architecture dite gothique, et qui avait paru caractériser la race germanique, appartient à l'Ile de France, d'où elle s'est propagée en Allemagne, en Angleterre, etc. La race juive est la plus pure de toutes; mais l'interdiction de la figure dans la religion mosaïque a pu faire

croire qu'elle était moins bien douée pour les arts du dessin que pour la musique.

Le second procédé ne rencontre pas des difficultés moindres. M. Grosse estime sur ce point, que si l'on ne peut douter que les différentes races soient douées différemment pour les arts, ce qui résulte de leur existence même, il est clair pourtant que cette disposition fondamentale ne se révèle pas immédiatement dans les faits. L'anthropologie est trop jeune encore pour nous éclairer, et la pauvreté de nos renseignements ne nous autorise pas à dire rien de décisif.

V et VI. On me pardonnera de passer plus rapidement sur la cinquième étude, qui a pour sujet les effets de la statuaire, et sur la sixième, concernant les rapports de la science et de l'art, malgré l'intérêt qu'elles présentent. Dans l'une, M. Grosse fait ressortir l'importance trop négligée de la statuaire dans la vie d'un peuple, et il note quelques relations instructives entre la disposition générale d'un groupe d'hommes et son art. Dans l'autre, il se prononce nettement contre le naturalisme, et en général contre les prétentions scientifiques de l'art et de la littérature; il estime même que l'action de la science sur l'art n'est rien moins que bienfaisante. En ces dernières pages, on trouvera des renseignements précieux sur l'art de l'Extrême-Orient, auquel M. Grosse a accordé une attention particulière, et partout on appréciera dans ce volume la richesse des indications, j'ajoute la clarté de la langue, qui est sobre, et souvent aiguisée et fine.

L. Arréat.

Remy de Gourmont. — La Culture des idées (1 vol. in-12. Société du Mercure de France).

M. Ribot, en sont récent ouvrage sur *l'Imagination créatrice*, a marqué le rôle de la dissociation dans le travail de l'invention mentale. Le livre de M. de Gourmont, bien que la plupart des études qui le composent aient été publiées à des dates antérieures, s'inscrit fort utilement dans le cadre de cette indication. L'un des chapitres traite de la *dissociation des idées :* tel pourrait être, semble-t-il, le titre du livre tout entier.

Sans décider si théoriquement les idées qui « sont des images usées » peuvent être réduites à des éléments indécomposables et s'il existe en psychologie des simples, l'auteur constate que, dans la pratique mentale, les idées ne sont employées et ne suscitent un intérêt qu'associées entre elles. Un fait uni à une abstraction ou des abstractions jointes les unes avec les autres, telles sont les formes, toujours complexes, sous lesquelles les idées apparaissent dans l'esprit. Il en résulte que l'activité intellectuelle consiste uniquement à associer entre eux des groupes d'idées ou à résoudre en leurs éléments les groupes

déjà constitués pour combiner aussitôt ces éléments dissociés selon des rapports nouveaux. Or parmi les associations que les idées forment entre elles et qui ont pour principe l'analogie, il en est de précaires et de fortuites, toujours prêtes à se dénouer; il en est au contraire de si étroites « qu'elles ressemblent à ces étoiles doubles que l'œil nu cherche en vain à dédoubler. » Tels sont les lieux communs, le lieu commun étant « une association d'idées commune à un grand nombre d'hommes et que presque aucun de ces hommes n'oserait briser de propos délibéré. » On les nomme aussi des vérités. Une vérité, formule l'auteur, « c'est un lieu commun non encore dissocié. » C'est une association qui témoigne d'un haut degré de cohésion, mais qui, étant toutefois un composé de parties idéologiques, offre prise, par le fait de sa nature, à la dissociation.

C'est aux idées promues à l'état de vérités que M. de Gourmont a appliqué sa méthode. Encore, pour ne point donner prise à des objections plausibles, en a-t-il restreint l'emploi, — réservant les vérités de l'ordre mathématique et logique, — aux vérités historiques, à celles du monde moral et de la coutume sociale. Il constate que, dans ce domaine, « l'homme associe les idées non pas selon l'exactitude vérifiable, mais selon son plaisir et son intérêt. » Cette remarque va servir de principe directeur à l'analyse. *L'utilité pour l'homme* d'une vérité, voici en effet le ciment qui joint entre eux les éléments constitutifs de toute vérité, voici donc le joint par où il convient d'insinuer l'analyse pour séparer ces éléments. Ajoutons qu'à distinguer si cette utilité est actuelle encore ou si elle est périmée, le politique ou le moraliste seront à même d'apprécier s'il est opportun de combattre ou de favoriser la dissociation de quelque vérité donnée.

On ne peut qu'énoncer ici les idées sur lesquelles l'auteur a pratiqué ses expériences et indiquer comment ces analyses, inaugurées à titre d'exemples au chapitre de *la dissociation des idées*, ont fourni, avec des développements nouveaux, la matière des autres chapitres. C'est ainsi que l'idée de *décadence*, dissociée tout d'abord de l'image, historique *empire Byzantin*, à laquelle l'ignorance l'avait accouplée, a été disjointe, au cours de l'étude sur *Mallarmé*, de l'idée *d'art difficile, rare, précieux, nouveau* et liée à l'idée contraire *d'imitation*. Il en est de même des idées *plaisir charnel*, *plaisir sexuel*, *génération*, qui, considérées d'abord, et d'une façon sommaire, dans les rapports successifs qu'elles forment entre elles au cours des civilisations grecque et chrétienne, sont l'objet d'une analyse spéciale dans le chapitre sur *la morale de l'amour*. Enfin, dans une autre étude abondamment documentée, *le Paganisme éternel*, l'idée religieuse se voit dissociée des éléments philosophiques qui s'y surajoutent.

Il importe pourtant d'insister avec quelque détail sur un groupe d'idées auxquelles M. de Gourmont a appliqué ses analyses avec une efficacité particulière. Ce sont celles qui se targuant d'un caractère d'universalité absolue dissimulent leur complexité réelle sous l'appa-

rence d'un terme unique, où elles se retranchent en une attitude intangible et quasi divine. Telles les idées de vérité, de liberté, de justice, en tant qu'elles veulent être prises en soi et qu'elles se produisent comme des entités exemptes de tout alliage. La méthode aboutit ici à faire voir que, réduites à l'état de simplicité absolue dont elles se réclament, ces idées générales n'acceptent aucune interprétation positive et ne se prêtent à aucune application. Prise en soi, l'idée de justice se résout en l'idée d'équilibre qui, appliquée absolument, détermine l'abolition de tout mouvement. « La justice, conclut l'auteur, est le point mort de la série des actes; le point idéal où les forces contraires se neutralisent pour produire l'inertie. » Notons que Littré, pratiquant déjà cette dissociation de l'idée de justice et s'efforçant de la réduire à l'unité, l'avait fondue dans le concept d'identité, négation même de toute vie phénoménale. Si le mot justice demeure pourtant en usage, il reste que, sous l'apparente unité du terme, des éléments distincts sournoisement s'accouplent, lui conférant un sens déterminé et relatif qui se prévaut et augmente sa force du prestige attribué à l'idée en tant qu'elle se donne pour simple et absolue. L'idée le plus fréquemment associée à celle de justice est, selon l'auteur, l'idée de châtiment. « Il s'agit de châtier le coupable et de ne pas inquiéter l'innocent. » Mais ravalée à cette signification précise, l'idée de justice perd aussitôt son caractère universel et emphatique. La voici, utilisable pour la vie : en même temps elle devient contingente et dépend des interprétations diverses que donnent du *fas et nefas* les groupes sociaux distincts.

On ne rencontre pas dans le livre de M. de Gourmont les classifications et les divisions usitées ordinairement en un exposé philosophique. Mais cette remarque ne peut être ici une critique. Au lieu de se tracer un plan général et préconçu, M. de Gourmont s'est tenu à exprimer, à mesure qu'elles s'élevaient en son esprit, les réflexions qui lui étaient suggérées impérieusement par un souci spontané et constant. Il est arrivé que ce livre d'un écrivain et d'un penseur obstiné à observer en lui-même, comme en un terrain de culture expressément aménagé, la genèse et l'évolution des idées, nous a donné une méthode de penser qu'il était nécessaire de signaler, et qui est propre à introduire en toute discussion idéologique, avec des éléments positifs, une précision et une clarté profitables.

JULES DE GAULTIER.

G. Renard. — LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE (Paris, F. Alcan, 1900).

Cet important ouvrage, qui fait grand honneur à l'écrivain consciencieux qu'est M. Renard, se divise en trois parties. La première traite du plan général de l'histoire d'une littérature; la deuxième, de ce qui peut être objet d'étude scientifique dans une œuvre littéraire; la

troisième, qui est de beaucoup la plus étendue, de l'étude de la littérature à une époque donnée et des causes et lois de l'évolution des lettres.

L'histoire de la littérature, telle que M. Renard la comprend, se distingue nettement, on le devine, de la simple critique littéraire. Celle-ci n'est qu'un art; l'histoire vise à être une science. Taine l'avait comprise ainsi; mais il y employa la méthode déductive, et c'est pourquoi il y devait échouer, car qui pourrait dire les effets précis qui résultent de ces trois sortes de causes, si obscures ou si complexes, l'hérédité et la race, le climat, la société? La méthode inductive, estime M. Renard, promet davantage. Les lois sont plus faciles à découvrir que les causes. Et découvrir des lois, ce sera d'abord, ici, constituer des groupes naturels parmi les faits si nombreux de l'histoire. Établir des groupes dans la succession, donner la formule de ces groupes, montrer ses attaches avec les conditions ambiantes, chercher enfin les causes et lois du passage, de l'évolution de l'un à l'autre, telle sera donc la tâche de l'historien.

Mais comment établir un classement? A quel point de vue? Et quels faits même peuvent être objet d'étude scientifique dans une œuvre littéraire? M. Renard les range sous ces trois chefs : 1° les caractères de l'œuvre, les traits particuliers qui la distinguent; 2° quelques-unes des causes qui ont contribué à la rendre telle qu'elle est; 3° quelques-uns des effets qu'elle a produits, soit sur les contemporains, soit sur la postérité.

L'examen des caractères portera sur les *choses exprimées* : c'est l'analyse interne; ou sur les *moyens d'expression* : c'est l'analyse externe. Ces « choses exprimées » seront les qualités sensorielles, sentimentales, intellectuelles, tendancieuses, idéales ou supra-sensibles, qui se révèlent dans l'œuvre. Mais ces qualités mêmes s'ordonnent, on le voit, en une progression, en sorte qu'il serait possible d'arriver, par leur dosage, à une appréciation de goût des ouvrages mêmes, si malaisé, ou parfois aventureux, que ce procédé puisse paraitre. L'analyse externe considérera le choix que le poète a fait d'un temps, d'un pays, d'un personnage, la structure, la langue, etc.

Quant à la cause de l'œuvre, elle est d'abord l'auteur lui-même, qu'il conviendra d'étudier dans ses ouvrages, dans sa biographie, et de soumettre, quand les circonstances le permettront, à une observation directe.

L'action exercée sur les différents lecteurs, et en des temps différents, ne sera pas le chapitre le moins intéressant de l'histoire littéraire. M. Renard donne sur ce point, comme sur tous les autres, des indications précieuses, que les lecteurs auront plaisir à chercher eux-mêmes dans son livre.

Ainsi, en étudiant les œuvres individuelles et les individus eux-mêmes, on arriverait à des *vérités particulières*. Mais on rencontre à chaque époque, dit M. Renard, avec les caractères qui sont stricte-

ment individuels, d'autres caractères qui sont communs à plusieurs auteurs, à des groupes d'écrivains plus ou moins étendus. En dégageant ces caractères communs, on arriverait cette fois à des *vérités générales*. Nous aurions donc à construire, en quelque sorte, le massif montagneux d'où se détacheront ces pics les plus élevés, qui sont les génies de première grandeur; et pour cela, il faudrait replacer la littérature au milieu de tout ce qui l'environne, en explorer chaque période en estimant les diverses *forces* qui concourent inégalement à la modifier.

Nous savons que ces forces se rangent toutes sous ces trois catégories : le milieu psycho-physiologique, le milieu terrestre et cosmique, le milieu social. Ce dernier, qui est le plus considérable, est aussi infiniment complexe, et il convient de le décomposer en ses éléments, c'est-à-dire d'étudier la littérature dans ses rapports avec les conditions économiques, la vie politique, le droit, la vie de famille, la vie mondaine, la religion, la morale, la science, les divers arts.

En tous ces chapitres, l'érudition de M. Renard, qui s'est confiné d'ailleurs à dessein dans la littérature française, le sert à merveille. Il trouve bien des exemples à produire, où je ne serais peut-être pas toujours de son avis. Mais je n'ai pas à entrer ici dans les détails, et j'ai dû me borner à faire connaître les grandes lignes de son projet.

Ce projet me paraît excellent, — toute réserve faite sur l'emploi du mot *science*, qui aurait besoin, en l'espèce, d'être précisé, — et il rendrait les meilleurs services, s'il était possible que plusieurs esprits originaux s'astreignissent à travailler sur un même plan. La vérité est qu'il existe bien des études d'un haut intérêt pour l'histoire de la littérature, qui ont été entreprises dans un dessein tout autre, et d'un point de vue très personnel. Que de riches matériaux, déjà, que pourrait utiliser un laborieux historien, à la condition de donner à cette seule œuvre sa vie entière!

M. Renard touche en passant à bien des questions qui intéressent la philosophie et la science sociale. Il essaie de donner, pour le XVIIe siècle, ce qu'il appelle la « formule générale d'une époque ». Il écrit enfin de fort bonnes pages sur les variations du goût littéraire. J'aurais eu plaisir à offrir quelques citations, et cet ouvrage, dont le véritable attrait est d'être une illustration même de la méthode indiquée par l'auteur, mériterait une analyse plus développée. L'estime que j'en fais ne se mesure pas au petit nombre de lignes que je lui donne.

L. ARRÉAT.

II. — Histoire de la philosophie.

Gaston Milhaud. — LES PHILOSOPHES GÉOMÈTRES DE LA GRÈCE. PLATON ET SES PRÉDÉCESSEURS (In-8, Paris, Alcan [collection historique des Grands Philosophes], 1900, 387 pages).

L'idée-mère de ce livre est l'étude de l'influence de l'éducation

mathématique sur les premiers penseurs grecs. Cette idée aboutit naturellement à la discussion du rôle des notions mathématiques dans la doctrine de Platon. Par suite, l'ouvrage comprend en fait deux thèmes, distincts plutôt dans le fonds que dans la forme : la première analyse dépeint finement les habitudes d'esprit qu'entraîne, chez les philosophes, l'étude des mathématiques ; le second constitue une tentative, nouvelle à certains égards, pour l'interprétation des parties de la doctrine de Platon dont le sens est le plus obscur et le plus controversé. Il suit de là qu'autant la façon de M. Milhaud a traité le premier de ces thèmes (et notamment au point de vue général, dans une très intéressante introduction de 49 pages), mérite l'adhésion universelle, autant, au sujet du second thème, son ouvrage est de nature à provoquer des réserves plus ou moins graves, surtout de la part de ceux qui, à propos de Platon, ont leur siège fait. Aussi devrai-je insister davantage, dans ce compte rendu, sur la question platonicienne, pour essayer au moins de mettre impartialement en lumière les résultats nouveaux qui me paraissent acquis à la suite des recherches de M. Milhaud, et ceux qui, tout en restant contestables, méritent au moins une sérieuse attention. Mais je désirerais que les critiques que je serai conduit à lui adresser ne trompent pas le lecteur sur la haute valeur que j'attribue à l'ouvrage dans son ensemble, comme aussi, en particulier, pour les parties que je serai conduit à négliger relativement.

Avec l'introduction générale, le volume comprend deux livres, dont le premier est consacré aux prédécesseurs de Platon, Ioniens, Pythagoriciens, Eléates, Anaxagore, Démocrite. M. Milhaud insiste à bon droit sur ce fait que la géométrie rationnelle est l'œuvre des Grecs et il esquisse avec autant d'exactitude que de clarté le travail scientifique des écoles du VIe et du Ve siècle avant notre ère, tout en indiquant, comme pierres d'attente pour le livre suivant, la façon dont les prédécesseurs de Platon ont posé les questions philosophiques qu'il devait débattre. Je regrette qu'il ne paraisse pas connaître la nouvelle hypothèse émise sur l'ἄπειρον d'Anaximandre (*Archiv für Gesch. der Phil.*, VIII, 1895), d'après laquelle cet élément serait simplement celui qu'Anaximène a dénommé *air* et pour lequel les Grecs n'avaient pas auparavant de nom particulier (ἀήρ signifiant le brouillard), car ils ne le distinguaient même pas du vide. L'appréciation de M. Milhaud sur cette hypothèse, qui a au moins le mérite de rendre plus facilement intelligible l'évolution de l'école ionienne, aurait été des plus intéressantes à connaître.

Le second livre débute par une introduction sur la Géométrie au temps de Platon, consacrée surtout aux nouveaux progrès accomplis à cette époque — théorie des incommensurables, premiers fondements de la méthode infinitésimale, lignes courbes, lieux géométriques, questions de méthode et de technologie. Vient ensuite une revue rapide des questions préliminaires à toute étude approfondie de Platon ;

authenticité des écrits; valeur des traditions sur son enseignement oral. Puis le sujet est abordé dans cinq chapitres, suivis d'une conclusion.

M. Milhaud pose d'abord Platon comme un dogmatique au sens le plus sérieux du mot et explique assez heureusement les difficultés que les dialogues présentent sous ce rapport. Ce dogmatisme platonicien, qu'on ne peut nier, et qu'il suffit de ne pas exagérer, aurait sa source, non pas dans des croyances religieuses arrêtées, non pas dans l'enseignement de Socrate et sa réaction contre la sophistique, mais bien dans l'enthousiasme excité par la certitude des vérités mathématiques.

La doctrine relative à la connaissance est l'objet du chapitre suivant. La discussion porte surtout sur le *Théètète* dont l'interprétation courante est rectifiée en certains points. Mais la conclusion est bien celle qui est généralement adoptée; l'objet de la science n'est pas dérivé de la sensation, c'est le monde des Idées. Seulement, à propos du passage bien connu de la *République* où la διάνοια est présentée à la fois comme s'occupant des notions géométriques et comme intermédiaire entre la δόξα et la νόησις, M. Milhaud annonce qu'il va montrer que, contre l'opinion reçue, l'idée mathématique, pour Platon, ne diffère pas essentiellement de l'idée pure.

La démonstration dont il s'agit est en effet rigoureusement menée dans le chapitre III sur l'*Être*. Je ne dirai point qu'elle convaincra tout le monde, mais j'avouerai qu'elle a levé les scrupules assez graves que je conservais sur cette question, et qu'elle permet au moins de mieux relier la doctrine de la *République*, où les notions mathématiques semblent relativement rabaissées, à celle du *Philèbe*, où elles sont au contraire incontestablement relevées. Quant au problème si controversé du sens dans lequel il faut entendre la transcendance des Idées, soit comme existence distincte, soit comme pensée de Dieu, M. Milhaud penche évidemment pour la seconde solution; mais il se borne à déterminer le mode d'être des Idées comme étant de même nature que l'*être* des vérités et des essences mathématiques. C'est ramener la question sur le terrain duquel il ne faudrait pas s'écarter; car, comme je l'ai remarqué ailleurs [1], le problème n'existait pas pour Platon dans les termes où on le pose, à la suite de l'intervention d'Aristote; et la solution de l'existence des Idées comme pensées de Dieu ne remonte point au delà du néoplatonisme.

Le chapitre IV, consacré à la physique de Platon, nous transporte dans un ordre de pensées tout différent, puisque nous allons y trouver surtout, mis en relief, les emprunts faits par Platon au mécanisme et au pythagorisme; dans ces emprunts, M. Milhaud reconnaît des tendances étroitement unies à la culture mathématique de l'époque. Il comparera d'ailleurs la physique de Platon à celle de Descartes, pour

1. Article PLATON de la *Grande Encyclopédie*.

son caractère mécaniste, tandis qu'il fera ressortir en même temps le rôle laissé au nombre arithmétique. Y a-t-il bien là un retour en plein pythagorisme, comme on le dit d'ordinaire et comme le répète M. Milhaud? Je pose seulement la question en passant; mais je me forme de plus en plus la conviction que, dans le *Timée*, Platon est complètement original (à part, bien entendu, les théories mathématiques qu'il n'a point créées et dont il se sert), que la plus grande partie des doctrines attribuées aux pythagoriciens ont été forgées après coup (y compris les fameux livres de Philolaos) d'après celles de Platon lui-même, et qu'Aristote a, tout le premier, accepté sans contrôle les fantaisies d'Aristoxène et d'Héraclide du Pont.

Le chapitre V nous conduit enfin au cœur de la véritable question platonicienne, à la synthèse tentée par le Maître entre le monde physique et le monde des Idées, à sa doctrine de la participation, à ses essais de solution pour le problème de l'un et du multiple. M. Milhaud pose nettement et exactement, croyons-nous, cette question, comme ne devant se traiter que pour le monde des Idées, la critique de Platon ayant écarté toutes les formules tant soit peu empreintes de dualisme. Il rapproche heureusement le problème ainsi conçu de celui que Kant a agité, de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, et il insiste à cet égard sur le rôle des concepts mathématiques dans la solution kantienne. La marche de Platon présenterait avec celle du philosophe de Kœnigsberg de sérieuses analogies sous la terminologie la plus différente (reconnaissance, dans les idées, à la fois de l'être et du non-être, de l'un et de la pluralité, du fini et de l'infini : *Philèbe*). Cette marche aboutit à la conception des Idées-nombres, sur laquelle nous n'avons pas d'autres détails que le témoignage d'Aristote. M. Milhaud le critique au point d'en réduire à peu près la valeur à néant, en sorte que, dans l'explication de cette conception, il se borne à très peu près à ce qui est suffisamment éclairci, la question de l'unité et de la dyade indéterminée. J'avoue que sur ce point obscur et qui n'attire pas toute l'attention qu'il mérite, j'espérais que M. Milhaud nous apporterait un peu de clartés nouvelles.

La conclusion de l'ouvrage est une défense des droits du rationalisme qui n'est pas sans opportunité à l'heure actuelle.

En résumé, au milieu de l'incessante production philosophique qui concerne Platon, le volume de M. Milhaud mérite de rester, aussi bien pour la justesse de l'idée primordiale que pour le talent de l'écrivain. Il ne pouvait échapper à un inconvénient de son plan, inconvénient qui se présente d'ailleurs dans la plupart des travaux sur Platon : celui de ne présenter qu'un aspect de ce génie si multiple; mais au moins cet aspect est-il neuf. On pourra encore reprocher à ce livre, comme impression d'ensemble, de trop faire de Platon un dogmatique à opinions arrêtées et invariables, au lieu de marquer, au moins comme on peut la concevoir, la flottante évolution de cet esprit « ondoyant et divers »; mais ce défaut était également à peu près inévitable, et c'est

au lecteur à le corriger d'après les indications que M. Milhaud, au reste, ne lui a pas épargnées. Ce que, pour mon compte, j'y trouverais à dire, c'est qu'il est plutôt suggestif que définitif, qu'il n'épuise pas la question posée, mais provoque plutôt à des études susceptibles de l'approfondir; pour beaucoup de nos lecteurs, j'espère que ce sera un titre de recommandation.

PAUL TANNERY.

Friedrich Paulsen. — SCHOPENHAUER, HAMLET, MEPHISTOPHÉLÈS *Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus* (Berlin, W. Hertz, 1900, in-8 de IX-259 p.).

Ce livre est la réunion de quatre articles publiés dans la *Deutsche Rundschau* (1882, 1889 et 1899) et dans la *Christliche Welt*, et précédés d'une préface où l'auteur montre le lien — assez lâche à notre avis — qui réunit ces diverses études, et indique que leur but commun est d'illustrer cette pensée de Thomas à Kempis : La foi et l'amour valent mieux que la pensée.

I. — *Schopenhauer.* — *a. Sa personnalité.* — C'est une remarquable étude psychologique, qui tire du simple rapprochement des faits une vue d'ensemble extrêmement pénétrante sur le caractère de Schopenhauer. Elle évoque instinctivement le souvenir, non du saint Jérôme de Dürer, comparaison assez artificielle présentée par l'auteur, mais plutôt du fameux mot : « Je sens deux hommes en moi ». Il y a deux hommes en Schopenhauer, l'homme et le philosophe, ou, comme le dit spirituellement l'auteur, l'homme du *Wille* et l'homme de la *Vorstellung*. L'un et l'autre sont très finement dépeints dans cette étude : l'homme avec sa personnalité intransigeante et envahissante, qui se manifeste aussi bien au point de vue intellectuel par son mépris pour tout ce qui n'est pas lui et en particulier pour les professeurs de philosophie, que dans la vie courante par sa recherche de la solitude, sa crainte des accidents et des voleurs, son attachement à sa propriété littéraire ou pécuniaire qui confine à la rapacité, sa manie de la persécution, explicable par son hérédité pathologique (à noter une réfutation un peu longue, mais définitive, de la légende admise par Schopenhauer d'une conspiration des professeurs de philosophie contre lui); le philosophe, caractérisé par une réceptivité absolue à l'égard des faits, par l'unique recherche de la vérité, sans souci des conséquences et du qu'en-dira-t-on. « Une vie heureuse est impossible, dit Schopenhauer; l'homme ne peut atteindre qu'une vie héroïque. » Cette vie, Schopenhauer l'a vécue; malgré des défaillances graves, il a tiré de sa nature, puisqu'il lui était impossible de la changer, tout ce qu'il était possible d'en tirer.

b. Philosophie de Schopenhauer. — Contre Kuno Fischer, qui prétend que Schopenhauer a prêché le pessimisme, mais ne l'a pas vécu, l'auteur soutient que la doctrine pessimiste de Schopenhauer, sa per-

suasion de la non-valeur (*Nichtswürdigkeit*) des hommes et du caractère inévitablement douloureux de la vie a pour source principale ses expériences personnelles, fondées elles-mêmes sur son caractère. Cette théorie pessimiste, d'origine individuelle, n'a aussi qu'une valeur individuelle; et ainsi, toute controverse entre optimistes et pessimistes est inutile : leurs théories reposent, non sur la raison, mais sur le sentiment. Mais pour celui que sa constitution psychique conduit à admettre le principe de Schopenhauer, le reste de sa doctrine s'impose. Il y a bien des points de son système où il fait la part qui leur est due à des faits inconciliables avec le principe ou les déductions de son pessimisme (par exemple, le caractère national des systèmes et des œuvres d'art, juxtaposé à l'incompréhension et à l'indifférence spéculative et esthétique de la masse; les restrictions à l'égoïsme dans les relations familiales, sentimentales, nationales ; mais ce sont pour lui des réflexions abstraites, non des impressions vécues.

La morale ascétique de Schopenhauer semble en contradiction avec sa vie; mais on peut la concevoir comme l'idéal qu'il eût voulu réaliser, et qu'il souffrait de ne pouvoir atteindre parce que sa nature s'y opposait. Il n'y a rien là que de très humain : Rousseau, qui a écrit de si belles pages sur l'innéité des sentiments sociaux et sur l'éducation, « enfantrouvait » ses enfants; Kant flétrissait le mensonge. Les fruits auxquels on tient le plus sont ceux qu'on a récoltés sur un sol rebelle. Cette conception de l'inspiration de la morale de Schopenhauer se confirme par ce fait qu'à côté de cette morale idéale, il a tracé dans ses *Parerga* les grandes lignes d'une morale imparfaite, adaptée à sa nature.

La personnalité de Schopenhauer l'a amené à rendre un grand service à l'histoire, en retrouvant la compréhension, perdue depuis la Renaissance, des religions de renoncement. Il a compris que tous les processus évolutifs de l'humanité se ramènent à deux types essentiels et opposés : civilisation (*Kultur*, *Lebensbejahung*) et renoncement; il a montré l'importance du second, et que généralement le premier aboutit au second : les peuples indiens comme les peuples gréco-latins, d'abord épris uniquement de civilisation, ont fini par le renoncement, les premiers dans le bouddhisme, les seconds dans le christianisme. Les modernes oscillent entre ces deux conceptions; Schopenhauer se déclare pour la seconde : il est impossible de faire descendre le ciel sur la terre.

Après quelques fines et trop brèves remarques sur l'influence que peut exercer la lecture de Schopenhauer sur les divers tempéraments, qui d'ailleurs eussent peut-être été mieux à leur place dans le chapitre c, l'auteur montre que la personnalité de Schopenhauer s'est manifestée dans sa philosophie spéculative comme dans sa philosophie morale. Son idéalisme par rapport à la théorie de la connaissance s'explique par son idéalisme pratique : le monde n'a pas de réalité substantielle parce qu'il n'a pas de valeur morale; la théorie spéculative des idées,

la théorie pratique de l'ascétisme, sont des reflets, dans la doctrine de Schopenhauer, de la lutte qui se livrait en lui entre l'individu empirique et l'esprit impersonnel et pensant. De même pour le volontarisme qui caractérise sa métaphysique; quand il considère l'intelligence comme une fonction surajoutée à la volonté et incapable de la déterminer, il ne fait que généraliser son expérience interne. Et ce volontarisme, bien que d'origine subjective comme son pessimisme, n'en est pas inséparable, et peut prendre une valeur objective comme système métaphysique; il semble en tout cas pouvoir fournir à la psychologie une idée directrice. Ce jugement, que l'auteur énonçait en 1882 lors de la première publication de cet article, a été confirmé par l'expérience : la conception volontariste tend de plus en plus à remplacer dans la psychologie allemande l'intellectualisme de Herbart. Ce volontarisme est susceptible d'une interprétation optimiste, et il y a même un optimisme sous-jacent au système de Schopenhauer; mais il ne l'a pas mis au jour parce qu'il était resté trop imprégné du pessimisme et plus exactement de la misanthropie de ses premières années.

c. *Schopenhauer comme éducateur.* — Schopenhauer a l'esprit intuitif; mais ayant, selon une formule qu'il emploie lui-même, les défauts de ses qualités, il manque de sens critique : il est trop porté à accepter immédiatement ses conceptions comme l'équivalent de la réalité. Et malgré son souci d'avoir dans la méditation une attitude impartiale et purement réceptive, il en est empêché par les passions auxquelles le soumet son tempérament : on en pourrait citer comme exemple les jugements qu'il porte sur Kant et sur Fichte. L'auteur constate que Nietzsche, qui prône Schopenhauer comme éducateur, n'aurait pu que gagner à avoir un autre éducateur, et il termine en préconisant comme éducateur, au lieu de Schopenhauer, Jésus, qui lui ressemble par son mépris des choses terrestres, dont la sincérité est garantie par sa vie et par sa mort, et qui, parti du même point, arrive à une conclusion opposée, l'amour de Dieu et des hommes.

A cette étude, l'auteur rattache comme appendice, sans qu'on voie bien pourquoi ni comment, le quatrième des articles réunis dans le volume : *L'ironie dans l'attitude et les paroles de Jésus.* A la gravité triste dont la tradition artistique et littéraire fait la caractéristique psychologique de Jésus, il veut avec raison ajouter l'ironie. Cette ironie, génériquement analogue à celle de Socrate, en est spécifiquement différente : tous deux, conscients de leur supériorité, se feignent inférieurs à leurs interlocuteurs pour les amener à une contradiction; mais Socrate s'adresse aux sophistes, aux faux savants, Jésus aux pharisiens, aux faux justes; l'ironie du premier est objective, la seconde subjective. Par des citations des Évangiles habilement interprétées — parfois peut-être sollicitées? — l'auteur montre cette ironie dans les rapports de Jésus avec les pharisiens, avec les riches, avec le pouvoir spirituel et temporel. Le seul reproche important que nous ferons à cette étude intéressante, c'est que l'auteur semble souvent confondre le

sens courant et vague du mot ironie avec son sens précis dont il donne lui-même la définition exacte : un certain nombre des exemples qu'il cite ne sont guère, si l'on peut dire, que des bons mots. Ils n'en sont pas pour cela moins intéressants, mais se rapportent moins à la prédication morale de Jésus qu'à ce qu'on pourrait appeler sa psychologie; il y a là deux points de vue qu'il y aurait eu avantage à distinguer nettement. En outre, le dernier paragraphe, sur l'ironie suprême du développement du christianisme, s'il n'est qu'un hors-d'œuvre, aurait dû être supprimé; et tel qu'il est, il manque de rigueur et même de justesse. Les deux thèses affirmées par l'auteur : le christianisme se désintérese des humbles, les humbles se désintéressent du christianisme, me semblent, sous la forme absolue qui leur est donnée, contredites par une expérience même superficielle : tous les chrétiens ne sont pas des pharisiens; et il y a encore dans les masses un nombre appréciable de chrétiens (je n'oserais pas dire de catholiques ou de protestants). En somme, il y a là un développement ingénieux, brillant, mais déplacé et en somme faux; c'est, dans le mauvais sens du mot, de la littérature.

II. — *Hamlet*; *la tragédie du pessimisme.* — Pour l'auteur, on ne peut comprendre Hamlet que si on se le représente comme un phénomène (*absonderliches*, *abnormes*), comme un malade. Il présente les caractères de l'empoisonnement par le curare : paralysie des nerfs moteurs sans trouble des fonctions sensitives. Le fond de son attitude, c'est le dégoût, la nausée (*Ekel*). C'est un esprit qui, dès son enfance, a été épris de vérité et porté au sarcasme; quand il est rappelé de l'université par la mort de son père, qu'il apprend le remariage de sa mère, que le fantôme lui révèle la vérité, et qu'il voit le meurtrier pouvoir associer le sourire de ses lèvres avec la conscience de son crime, son sentiment est l'orgueil d'avoir bien jugé les hommes, d'avoir pressenti qu'il y a, comme le dit Marcellus, « quelque chose de pourri dans ce royaume »; son but n'est pas de punir le criminel, mais de se prouver et de prouver aux autres qu'il est un bon psychologue, que son pessimisme est une vue juste de l'humanité. Ce n'est pas, comme on a reproché à l'auteur de l'avoir interprété, un scélérat, mais un haut esprit (*zu Grunde gerichtet*) anéanti par un sort terrible.

Cette conception se justifie par l'examen de la scène des comédiens, qui doit avoir un rôle capital dans la pièce, puisque c'est une addition de Shakespeare à la tradition. Les personnages qui y assistent sont bien faits pour donner raison à la sombre conception d'Hamlet; tous, même Ophélie (j'avoue que, sur ce point, les arguments de l'auteur m'ont semblé insuffisants), dissimulent sous des apparences vertueuses l'égoïsme, le calcul, en un mot l'immoralité. Le rôle d'Hamlet et son caractère consistent à mettre au jour le fond intime et caché de chacun de ces personnages. Il se définit lui-même un clairvoyant et un vraidisant; et, comme Schopenhauer, il prend plaisir à extraire de l'expérience des *alimenta misanthropiae* qui justifient son idée préconçue

de la nature humaine. Cette conception du rôle d'Hamlet est encore pleinement justifiée par son attitude dans la scène avec sa mère (III, 4), où il « a des poignards dans la voix », non dans la main, parce qu'ainsi cela dure plus longtemps; partout il veut être, non un moralisateur, mais un moraliste. Mais, s'il prend plaisir à vérifier la justesse de sa conception pessimiste, il souffre de la justesse de cette conception : jouissance spéculative, dégoût moral, voilà son impression en présence des expériences qu'il fait sur les hommes, sur les femmes, et sur lui-même.

Il arrive à cette conclusion que le monde n'est qu'un amas d'immondices (Leopardi a une formule plus brutale), d'où résulte cette idée du suicide qui le hante d'un bout à l'autre de la pièce, et qui n'aboutit pas plus à l'acte qu'aucune de ses idées. Ce caractère d'Hamlet le rend-il irresponsable? L'auteur ne le pense pas; il est responsable de n'avoir pas résisté aux tendances sarcastiques de son esprit, de les avoir au contraire développées, tournées en virtuosité; il est responsable de son manque de force morale, de son impuissance de vouloir, due cependant en partie à sa constitution physique et morale et à son séjour à l'Université. Il présente, selon la vue pénétrante de Tourguéniew, un contraste absolu avec son contemporain Don Quichotte : l'un prend son plaisir à découvrir le mal, l'autre à le redresser; l'un est un égoïste sceptique, l'autre un idéaliste. Hamlet eût fait un écrivain remarquable; il est même possible, comme le dit Fortinbras, que s'il eût été appelé à succéder à son père, les nécessités du gouvernement l'eussent amené à développer les qualités actives de son naturel, à les mettre en harmonie avec ses dons intellectuels; mais le sort en avait décidé autrement.

L'auteur s'élève ensuite contre l'exagération de la thèse qui fait d'Hamlet le porte-parole de Shakespeare. Selon lui, on pourrait mettre en épigraphe à tout l'œuvre de Shakespeare, et en particulier à *Hamlet*, les deux vers que Gœthe écrivait sur l'album du jeune Schopenhauer : « Le but final qu'on doit se proposer est de connaître le monde, non de le mépriser ». L'auteur termine en disant qu'il ne prétend pas imposer sa conception d'Hamlet comme la seule possible; ce caractère restera toujours une énigme, et c'est même la condition de son intérêt; il a seulement voulu mettre en lumière le trait essentiel qu'il manifeste dans la pièce.

III. — *Méphistophélès.* — Le caractère essentiel de Méphistophélès est l'incapacité absolue de saisir tout ce qui est pur, haut et noble. Ce caractère se manifeste sous trois aspects principaux : il est vulgaire, il voit vulgaire, il rend vulgaire (*gemein*). Sa vulgarité se manifeste notamment dans les scènes de la cave d'Auerbach, où il prend plaisir à voir la bestialité dans toute son ampleur et à s'y mêler; de l'antre des sorcières, où il se délecte au laid, à l'obscène, à l'absurde; de la nuit de Walpurgis, où il se sent dans son élément au milieu de cette débauche de grossièreté et d'impudeur. Il ne voit que le côté mesquin

et bas des choses, des actions humaines, de l'amour, des femmes : il ridiculise la religion et la science : *vanitas vanitatum*, répète-t-il à propos de tout ce qui semble élevé ; gloire, immortalité, autant d'illusions et de fantômes. Il a de l'esprit, mais il n'a pas d'âme. Et toutes ses actions tendent à rendre les hommes semblables en fait à ce qu'il se représente comme leur essence ; il tire parti de leurs vertus mêmes pour se les asservir : pour s'asservir Faust, l'exemplaire des qualités viriles, la raison et le vouloir, il utilise son aspiration à la connaissance et à l'action ; par l'amour, il mène à la corruption et au crime Marguerite, le modèle des qualités féminines, le sentiment, le cœur.

Jusqu'ici, le Méphistophélès de Gœthe diffère peu de celui de la légende et de la croyance religieuse. Mais l'échec de ses entreprises lui donne un caractère grotesque. A la fin du *premier Faust*, Marguerite lui échappe, et par sa propre faute : dans la scène de l'église, il commet la maladresse grossière d'exaspérer les angoisses de sa conscience au lieu de les apaiser. Faust a été plus profondément empoisonné par lui ; aussi son salut à la fin de la seconde partie semble-t-il moins vraisemblable que celui de Marguerite à la fin de la première. Trois causes le rendent possible : le dégoût de Faust pour la vulgarité, son incapacité de se satisfaire dans le fini, son aspiration vers l'idéal ; il n'en est pas moins vrai que Faust doit son salut non à sa conversion, mais à la grâce, et Méphistophélès n'a pas absolument tort de se plaindre qu'on lui ait volé une âme qui devait lui appartenir. Méphistophélès est bien « le sot diable » dont parlait le moyen âge ; et il le sent et le dit lui-même : « Je veux toujours le mal et suis toujours l'occasion du bien ». En langage philosophique, Méphistophélès incarne le matérialisme moral qui, comme le matérialisme philosophique, se caractérise par une réduction du supérieur à l'inférieur. L'auteur termine en montrant quelle cosmologie et quelle anthropologie exprime symboliquement le *Faust*, et l'accord de cette œuvre avec la pensée même de Gœthe, avec son retour du christianisme puritain au christianisme de Jésus, avec sa conception du mal comme purement négatif, comme une privation, et d'une manière générale avec l'ensemble de son caractère.

Cette étude me semble la moins bien venue de tout l'ouvrage ; les idées de l'auteur y sont, non seulement moins neuves, ce dont je me consolerais assez facilement, car le banal même n'est pas forcément le faux, mais moins pénétrantes. Elle répond mal à son titre, et devrait plutôt s'appeler : « A propos du *Faust* de Gœthe ». A plusieurs reprises, pendant des pages entières, il n'est plus question de Méphistophélès, mais de Faust, de Marguerite, de Gœthe, même, à la fin, de Spinoza ; Méphistophélès ne semble plus être, non seulement en scène, mais même dans la coulisse. Enfin, on ne perçoit plus qu'à peine le lien qui rattache cette étude à l'idée générale qui fait l'unité de l'ouvrage, au moins de son titre ; et il faut, à mon avis, faire aux mots une certaine violence pour appeler Méphistophélès un pessimiste. Malgré ces réserves, et en laissant de côté les quelques pages de prédication chré-

tienne qui font bien l'effet d'être surajoutées, ces études sont d'un moraliste pénétrant et d'un fin psychologue, comme on pouvait s'y attendre; et je serais satisfait de ce compte rendu s'il était assez précis pour donner envie de lire l'ouvrage, assez vague pour ne pas déflorer le plaisir que ne peut manquer d'en provoquer la lecture.

G.-H. LUQUET.

M. Moritz von Skaszewski.— IDEEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE (Vienne et Leipzig, lib. W. Braumüller, 1900, 50 p.).

Dans cet opuscule, M. von Skaszewski cherche à fixer les résultats durables que nous a légués la spéculation philosophique, vieille de vingt-cinq siècles. Le développement de la philosophie lui semble soumis à la loi suivante : « La philosophie est née des besoins de la vie religieuse; elle s'achève par la constitution de nouvelles formes de religion, plus hautes que les anciennes, par des systèmes dogmatiques où elle se fixe alors elle-même. »

Considéré de près, le progrès de la philosophie est lié à celui de la pensée systématique, dont elle est le produit, et par pensée systématique, il faut entendre la volonté humaine consciente dirigée vers la pensée. Or l'évolution de la pensée systématique présente trois degrés. D'abord, c'est l'âge du bon sens pratique : la philosophie est alors surtout morale, telle est demeurée la sagesse chinoise : telle fut la doctrine des premiers sages de la Grèce. Puis la pensée systématique devient dialectique : grâce à l'écriture, elle prend connaissance d'elle-même, elle se prend alors comme objet, elle se nourrit pour ainsi dire d'elle-même et cherche à construire tout le savoir avec ses seules ressources. A cette période appartient presque toute la philosophie grecque depuis Socrate et toute la philosophie du moyen âge. Enfin la philosophie finit par s'épuiser dans cette recherche; elle est alors ramenée, comme dans la première époque, vers la réalité extérieure: mais elle s'avance maintenant avec ordre et méthode à travers l'infinie variété du monde : elle a appris à observer. C'est la période d'observation, à laquelle correspondent les philosophies modernes.

Seule la philosophie européenne est parvenue à ce troisième degré de l'évolution. Quelles sont les causes de cette heureuse destinée? D'abord les philosophes grecs n'ont jamais complètement perdu de vue la réalité : on trouve en eux des germes de l'esprit d'observation. Puis ce progrès fut favorisé par le catholicisme, par la foi en un Dieu unique et en l'unité de plan du monde. La constitution démocratique de l'Église catholique y contribua également; le célibat des prêtres a rendu possible la liberté de l'observation scientifique, en ne permettant pas la constitution d'une caste sacerdotale. Enfin le développement des arts plastiques, en particulier de l'art italien, réveilla le sens de la réalité.

Quel sera maintenant l'avenir de la philosophie? Verrons-nous se former encore de nouvelles religions, comme pourrait le donner à penser la loi qui jusqu'ici a régi l'évolution philosophique? Non, répond notre auteur. Il ne se fondera plus de nouvelle religion universelle, d'abord parce que le besoin ne s'en fait pas sentir : au point de vue moral et social, nulle religion ne peut s'élever au-dessus du christianisme, religion d'amour et de fraternité. D'autre part, la philosophie n'aura plus le temps de fonder une religion universelle et de la faire partout reconnaître : elle ne saurait trouver le temps d'arrêt nécessaire : car l'infinie variété du monde réel l'entraîne dans un progrès infini. Il reste à la philosophie une triple tâche : 1° « La philosophie deviendra une science des phénomènes et des faits du savoir.... Si les sciences particulières réalisent l'idée de la division du travail scientifique, l'objet de la philosophie sera de réaliser l'idée de l'organisation de ce travail. » 2° elle permettra aux gens cultivés d'embrasser et de s'assimiler les richesses intellectuelles de leur temps, dont elle constitue en quelque sorte la synthèse. 3° Elle aura pour fonction d'approfondir et d'étendre la vie religieuse. Il n'y aura pas d'antagonisme entre la philosophie et la religion : elles se rendront au contraire de mutuels services : à la religion, la philosophie fournira les nouvelles conceptions dont celle-là a besoin pour s'adapter aux temps modernes. A la philosophie, la religion rappellera que la réalité dans sa multiplicité infinie est inépuisable, mais qu'à côté d'elle l'idéal doit conserver sa place, si l'homme, enfant des ténèbres, doit devenir fils de la lumière.

Telle est l'analyse de l'éloquent discours de M. von Skaszewski. Il respire un ardent amour de la philosophie. Il nous montre exactement la conception, que nous lègue le XIXe siècle finissant, du rôle de la philosophie. Celle-ci est bien une synthèse du savoir et en même temps une aspiration vers l'idéal : elle forme bien le trait d'union entre la science et la foi.

L. DHUET.

Dr. Albert Schweitzer. — DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE KANT'S VON DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT BIS ZUR RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT (1 v. in-8 de VIII-325 p. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1899).

La philosophie kantienne de la religion doit-elle être présentée comme un tout systématique, et doit-on se borner à rechercher dans les divers ouvrages de Kant les éléments de ce système? Ou bien ne vaudrait-il pas mieux examiner isolément le concept de la philosophie de la religion que l'on trouve dans chacun de ces divers ouvrages, voir s'il n'y avait pas là des étapes dans l'évolution d'une pensée religieuse, et rechercher après ce travail seulement si l'unité systématique existe? Le premier parti a été adopté par la plupart des his-

toriens. C'est pourquoi il semble utile à M. Schweitzer d'adopter le second parti, et, dans cette voie non encore frayée, de montrer une philosophie de la religion plus riche que celle que l'on s'accorde à trouver chez Kant, riche même en contradictions, ce qui est décisif contre l'hypothèse de l'unité systématique. — Cette unité ne pouvait se rencontrer que dans le concept de la philosophie religieuse conforme à la dialectique transcendantale. On aurait ainsi la philosophie de la religion telle que l'exige l'idéalisme critique. Une telle philosophie devrait se placer sur le terrain même de la raison pure, et s'occuper des trois idées transcendantales, en leur attribuant le sens que la dialectique leur attache. Or c'est précisément ce que nous ne trouvons pas dans l'esquisse de la philosophie religieuse que nous offre la *Critique de la Raison Pure* (Canon de la Raison Pure). Ni les idées transcendantales n'y sont traitées suivant leur ordre, ni le mot *idée* ne reçoit ici la même acception que dans la dialectique. Nous avons affaire à un essai antérieur au criticisme, placé après coup dans le grand ouvrage. Et cet essai contient déjà les deux groupes d'idées, qui vont de plus en plus se disjoindre dans la pensée religieuse de Kant : l'idée de l'autonomie individuelle et l'idée d'un développement collectif de l'humanité morale. — La philosophie religieuse que réclame le criticisme se rencontre en apparence dans la *Critique de la Raison Pratique*. Et cependant la pensée de la dialectique s'est bien modifiée. La loi morale a pris ici une telle importance qu'il ne s'agit plus seulement d'un usage pratique de la Raison, mais d'une Raison pratique ayant sa vertu spéciale, son pouvoir de poser les réalités. Et le contraste éclate entre la théorie de la connaissance, laquelle fait du sujet le simple spectateur des phénomènes, et la doctrine morale, laquelle transforme ce sujet intelligible (intelligibel) ou plutôt suprasensible (uebersinnlich) en cause des actions phénoménales. La théorie de la liberté amène ce contraste à son point aigu. — Cette importance de la loi morale est accentuée encore dans l'ouvrage sur la *Religion dans les limites de la Raison Pure*. Ici l'idéalisme critique est rejeté à l'arrière-plan. L'idée de la liberté humaine prend le dessus. Il s'agit avant tout de l'existence et du développement de la personnalité humaine ; mais la personnalité individuelle n'est pas séparée de la collectivité, et l'idée de l'humanité morale devient la fin du développement moral. L'idée de Dieu n'a plus d'autre rôle que de permettre la réalisation de cette humanité. L'idée de l'immortalité, n'offrant plus d'intérêt moral immédiat, disparaît. Et nous trouvons ainsi, dans cet ouvrage, sous une forme d'ailleurs traditionnelle et arriérée, ce qu'il y a de plus profond dans la pensée religieuse de Kant. L'éthico-théologie de la *Critique du Jugement*, en mettant l'idée de fin en relief, avait préparé cette conception. — En somme, cette étude établit le mal fondé de l'hypothèse habituelle. La philosophie religieuse de Kant n'est pas systématique; le programme de la dialectique n'est pas rempli. La contradiction latente de la doctrine s'est déclarée avec évidence

dans l'évolution de la philosophie religieuse durant notre siècle. Schopenhauer, en mettant de côté l'élément moral pour s'attacher à la théorie de la connaissance, a réalisé cette philosophie religieuse de l'idéalisme critique, que Kant n'a pu réaliser par suite de la richesse même de sa nature. Ritschl, se plaçant au point de vue opposé, a accentué le caractère moral de la religion, en faisant de l'humanité morale le but même du développement religieux. Nous pouvons considérer Kant comme ayant accompli à l'avance l'évolution religieuse que devait accomplir notre siècle. J. SEGOND.

Benno Erdmann. — IMMANUEL KANT'S KRITIK DER REINEN VERNUNFT (5e édition, entièrement revue. 1 v. in-8 de XI-609 p. — Berlin, Georg Reimer, 1900).

Benno Erdmann. — BEITRÆGE ZUR GESCHICHTE UND REVISION DES TEXTES VON KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT (Appendice à la 5e édition. 1 br. in-8 de 115 p. — Berlin, Georg Reimer, 1900).

Cette cinquième édition, M. Benno Erdmann nous en avertit dans son *avant-propos*, a pour base une collation complète des deux premières éditions originales, une collation de la deuxième édition (A^2) avec A^3, A^4 et A^5 dans quelques parties, enfin une comparaison de A^2 avec A^3, A^4 et A^5 pour tous les endroits où l'état du texte dans les éditions postérieures à 1838 invitait à rétablir la version exacte de A^2. — Depuis Rosenkranz, les éditeurs ont eu le tort de moderniser, chacun à sa manière, le texte de Kant, soit pour la ponctuation, soit pour l'orthographe, soit pour la forme même des mots. Éditeurs et critiques se sont efforcés de rétablir le texte véritable, en s'appuyant sur ce que Kant a dû dire selon eux, et non en s'appuyant sur ce que Kant a pu dire d'après sa manière propre. Une connaissance du style de Kant et de son époque montre que beaucoup de ces prétendues *corrections* ne sont pas fondées. — Depuis Jacobi et Schopenhauer, l'opinion s'est répandue que toutes les éditions originales, depuis A^3 jusqu'à A^7, étaient calquées sur A^2; en réalité, chacune d'elles est calquée sur celle qui la précède immédiatement, et il en résulte un nombre croissant de fautes. Rosenkranz et Hartenstein, se fondant sur ce que A^5, dernière édition publiée du vivant de Kant, devait offrir une importance particulière, ont donné le texte de A^5 pour celui de A^2; Adicker suit habituellement le même exemple, Vorländer le suit plusieurs fois. — En ce qui concerne la *déduction des concepts purs de l'entendement*, ainsi que la *critique des paralogismes psychologiques*, M. Benno Erdmann, à la différence des autres éditeurs, depuis Hartenstein, n'a pas rejeté en forme d'appendice le texte plus complet de A^1; il l'a placé immédiatement sous le texte de A^2. — Enfin la polémique contre Kuno Fischer, qui occupait une partie de l'avant-propos de la troisième édition, a été supprimée dans celle-ci comme superflue désormais, sans que M. Benno Erdmann ait rien à retirer de ce qu'il avait dit à ce sujet.

L'appendice comprend trois parties : 1° des indications critiques relatives à l'*histoire* du texte, 2° d'autres indications critiques relatives à la *revision* du texte, 3° enfin un index des corrections et aussi des variantes de A^2 par rapport à A^1 non indiquées dans le texte de l'édition. — Kant n'a surveillé l'impression d'aucune des éditions publiées de son vivant après 1787. Tout au plus peut-on préférer A^4 aux deux autres, comme plus soignée, et comme renfermant des corrections suggérées par Kant. Mais rien ne permet d'attribuer, avec Rosenkranz une importance spéciale à A^5, comme à la dernière édition publiée sous les auspices de Kant. Ainsi A^1 et A^2 seuls peuvent servir de base à l'établissement du texte. Encore faut-il reviser ce texte, car Kant n'a surveillé l'impression que de loin et très incomplètement. Pour ce qui est du choix à faire entre A^1 et A^2, il ne faut pas, avec Rosenkranz et à l'imitation de Schopenhauer, regarder A^1 comme exprimant plus exactement la pensée véritable de Kant (particulièrement en ce qui concerne la réfutation de l'idéalisme). Kant lui-même a considéré cette deuxième édition comme définitive, et c'est à elle que se rapportent les autres éditions originales. Kant, par les corrections qu'il a introduites dans A^2, a certainement voulu améliorer son exposition première. A^1 n'a pas même le mérite, que lui attribue Rosenkranz, d'être la plus ancienne expression des idées de Kant. Ainsi il convient de préférer A^2 à A^1, avec Hartenstein et tous les éditeurs allemands ultérieurs, à l'exception de Kehrbach (dans l'*Universalbibliothek* de Reclam).

J. SEGOND.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN (Édit. de l'Académie Royale des Sciences de Prusse), t. X (1er tome de la Correspondance). 1 v. in-8 de XIX-532 p. — Berlin, Georg Reimer, 1900.

L'Académie des sciences de Berlin commence la publication des œuvres complètes de Kant par celle de la *correspondance*. M. Rudolf Reicke s'est chargé de cette dernière publication. Le tome I, paru jusqu'à présent (t. X des Œuvres) renferme toute la correspondance que l'on a pu réunir, classée par ordre chronologique, de l'année 1747 à l'année 1788. Nous trouvons dans ce volume 320 lettres; de plus, maintes indications sur des lettres qui n'ont pu être retrouvées. Dans la mesure du possible, la publication a été faite d'après l'original ou d'après une copie ayant valeur d'original. L'éditeur promet un appareil critique justifiant la provenance des lettres et l'établissement du texte, et expliquant en même temps le contenu de la correspondance, lorsque cela sera nécessaire. — Des 320 lettres que renferme ce volume, il y en a un peu moins du tiers qui est l'œuvre de Kant lui-même. Signalons comme particulièrement intéressantes une lettre à Mendelssohn du 8 avril 1766, dans laquelle Kant affirme son estime pour la métaphysique, la considère comme la source même du bonheur des hommes, et annonce son dessein de lui appliquer une méthode sceptique d'uti-

lité négative, afin de préparer l'*organon* par un *catharticon*; une lettre du 2 septembre 1770 à Lambert, dans laquelle Kant, au sujet de sa *dissertation académique* (sur la forme et les principes du monde sensible et intelligible), déclare qu'il a découvert la véritable méthode métaphysique, qu'il ne fera plus que l'étendre désormais sans la modifier, que les lois générales de la sensibilité jouent à tort un rôle dans la métaphysique (laquelle doit être l'œuvre de la raison pure) et qu'il convient de faire précéder la métaphysique d'une science purement négative, la *phénoménologie générale*, dans laquelle l'usage et les bornes des principes de la sensibilité se trouveront déterminés; une lettre du 28 avril 1775 à Lavater, dans laquelle Kant distingue la doctrine fondamentale du Christ, doctrine purement morale (ce que nous devons faire), de la doctrine auxiliaire relative à l'aide de Dieu par la grâce, et considère que les apôtres, en raison des nécessités de leur époque, ont donné le pas à la doctrine auxiliaire sur la doctrine fondamentale; une lettre du 11 mai 1781 à Marcus Herz, dans laquelle Kant explique pourquoi il a dû exposer sa *Critique de la raison pure* sous forme scolastique, avant de la présenter sous une forme accessible à tous, ajoutant qu'elle deviendra sans doute populaire plus tard, et qu'il a dans l'esprit un plan qui assurerait la popularité à cette *métaphysique de la métaphysique*, montrant enfin qu'il eût rendu l'œuvre plus attrayante, mais moins rigoureuse, en commençant par allécher le lecteur au moyen de l'*antinomie de la raison pure*; une lettre du 28 août 1783 dans laquelle Schultz exprime cette opinion que la troisième catégorie de chaque classe devrait être supprimée de la table, puisqu'il convient d'entendre par *catégorie* un concept primitif et non un concept dérivé; une lettre du 17 février 1784, dans laquelle Kant explique à Schultz que la troisième catégorie ne procède pas simplement de la réunion des deux premières, mais qu'un acte nouveau intervient ici, de même que la conclusion du syllogisme requiert un acte particulier de la raison, indépendant de l'acte de l'entendement et de l'acte de la faculté de juger, qui constituent les prémisses.

J. SEGOND.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN (Édit. de l'Académie des Sciences de Berlin), t. XI (t. II de la Correspondance). — 1 vol. in-8 de XV-517 p. Berlin, Georg Reimer, 1900.

Ce deuxième volume de la Correspondance comprend 292 lettres et 62 indications de lettres non retrouvées. Toutes se rapportent à la période comprise entre le début de 1789 et la fin de 1794. — Signalons, parmis les plus intéressantes : une lettre du 7 avril 1789, dans laquelle Marcus Herz recommande à Kant son ami Salomon Maimon; une lettre de Maimon (même date) dans laquelle celui-ci expose à Kant les difficultés que la *Critique de la raison pure* laisse non encore résolues, et lui annonce l'envoi d'un travail où lui-même s'efforce de les

résoudre; les remarques de Kant sur l'essai de Maimon, contenues dans une réponse à Herz du 26 mai 1789 (Kant y combat l'interprétation leibnitzienne que Maimon avait essayé de donner au sujet du criticisme, la réduction de la sensibilité et de l'entendement à un pouvoir unique, et aussi la théorie spinoziste de l'entendement divin); une autre lettre de Maimon (15 mai 1790), où il esquisse ses idées relativement à l'âme du monde; une lettre de Fichte (2 septembre 1791), dans laquelle se montre de façon curieuse le caractère de ce philosophe; une lettre de Beck (8 septembre 1792), sur les forces naturelles et l'attraction, et les remarques de Kant au sujet de cette lettre; l'ordre royal de Frédéric Guillaume II à propos des théories religieuses de Kant, et l'esquisse de la réponse de Kant à l'invitation du roi (deux pièces déjà connues à tous les lecteurs du *Streit der Facultäten*); un mot curieux de Collenbusch, en date du 26 décembre 1794, dans lequel il assimile la foi kantienne, dépourvue de toute espérance, et la morale kantienne, exempte de toute charité, à la foi et à la morale des démons.

J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. LAÏR. *Correspondance de Théodore Jouffroy*, in-12, Paris, Perrin.

GARDAIR. *Philosophie de Saint Thomas d'Aquin : Les vertus naturelles*, in-12. Paris, Lethielleux.

BERNÈS. *La réforme de l'enseignement secondaire*, in-12. Paris, Belin.

PALANTE. *Précis de sociologie*, in-12. Paris, Alcan.

A. DUMONT. *La morale basée sur la démographie*, in-12. Paris, Schleicher.

NEAL DOLSON. *The philosophy of F. Nietzsche*, in-8. New-York, Macmillan.

GASSER. *The circulation in the nervous system*, in-12. Platteville.

EISLER. *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, in-8. Leipzig, Dürr.

OLTUSZEWSKI. *Psychologie und Philosophie der Sprache*, in-8. Berlin, Fischer.

E. RIVALTA. *Prolegomeni a una morale distinta della metafisica*, in-8. Pavia, Bizzoni.

R. SALILLAS. *La teoria básica* (*Bio-sociologia*), 2 vol. in-12. Madrid, Suarez.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista Filosofica.

Janvier-décembre 1900.

N. Fornelli. *Fausses prévisions, essai de psychologie scolaire.* Combien de fois les succès ou les insuccès des écoliers devenus grands n'ont-ils pas déçu leurs maîtres! Ce manque de perspicacité tient à plusieurs causes. Il n'y a pas correspondance exacte entre l'école et la vie; les facultés qui trouveront à s'exercer en celle-ci ne sont pas toujours celles qu'exige l'école. Ainsi il y a dissociation entre la mémoire pratique de l'homme d'affaires et la mémoire théorique de l'homme de science. Il serait bon que le maître sût discerner l'intelligence qui échappe à la formule scolaire, dût cette perspicacité ne pas engendrer d'effet pratique. D'autre part, on méconnait souvent à l'école la valeur de ces intelligences lentes, qui ont à leur service une mémoire tenace, et dont la profondeur égale fréquemment la lenteur (un saint Thomas et un Colbert).

A. Piazzi. *Le lycée moderne.* Deux articles dirigés contre la réforme récente de l'enseignement secondaire en Italie, et contre la manière suivant laquelle a été conçu l'enseignement moderne. L'auteur est pleinement d'avis que la culture classique n'est pas l'unique préparation aux études de l'Université; il voudrait donc que l'on réalisât dans l'enseignement du lycée la plus grande variété possible. Mais il lui semble que l'enseignement des langues vivantes a été détourné de sa véritable fin, que celui des sciences physiques et naturelles a été réduit de façon excessive, enfin que celui de la philosophie (sous sa triple forme, psychologie, logique, morale a été traité de façon dérisoire, sans compter les menaces pour un avenir prochain, alors que partout ailleurs, en Allemagne en particulier, la nécessité de l'enseignement philosophique est de plus en plus proclamée.

E. Juvalta. *Le jugement relatif à la conduite morale, note critique.* Il convient de chercher à justifier la conduite conforme à la justice, sans recourir aux spéculations métaphysiques, et en réservant la possibilité de celles-ci. On ne le pourra qu'en admettant, à titre d'hypothèse, une société *idéale*, et en mesurant à cette unité les rapports réels. En procédant ainsi, on fondera une *physique* morale, analogue à celle de Spencer.

C. Cantoni. *La correspondance de deux philosophes.* Il s'agit de la correspondance entre Mill et Comte, publiée par M. Lévy-Bruhl. M. Cantoni montre son importance au point de vue de l'histoire des doctrines, et il fait ressortir les principales divergences entre les deux philosophes, notamment en ce qui regarde la psychologie.

A. Groppali. *Note critique sur un ouvrage de G. Marchesini.*

Exposé et critique du livre de Marchesini : *La théorie de l'utile*. Ce livre est conçu suivant une méthode positive, faisant acception de tous les éléments de la nature humaine, et insistant particulièrement sur le côté rationnel. Le point de vue de l'auteur se rapproche beaucoup de celui d'Ardigò. M. Groppali ne le croit ni suffisamment nouveau, ni suffisamment complet; il insiste, entre autres, sur la notion du *droit*, telle que Marchesini la comprend; et il rapproche les vues de son auteur et d'Ardigò de celles de Marx et d'Engels.

A. Faggi. *Pour servir à la psychologie des sentiments*. L'*amour-propre*, sentiment *social* (désir de l'estime) et purement *humain*, se distingue de l'*amour de soi*, sentiment *naturel* et qui se retrouve chez l'*animal*; il peut dériver de l'amour de soi, grâce à l'influence de conditions sociales. — La *peur des ténèbres* ne peut s'expliquer *logiquement*, comme le veulent (en des sens bien différents) Rousseau et Buffon; mais elle est *naturelle*, et se ramène aux lois psychophysiologiques de l'activité nerveuse et de l'antagonisme entre les images et les sensations. — L'*association par contraste* n'est pas toute réductible à celle par *ressemblance*; elle s'explique plutôt par le *sentiment*, dont le caractère essentiel est de se mouvoir entre les contraires.

R. Mariano. *Religion et religions*. Deux articles d'inspiration hégélienne. La religion est un fait *nécessaire*, étant donnée l'impossibilité du matérialisme, et *humain*, en dépit des affirmations de Darwin, Spencer et Hartmann. Elle doit prendre diverses formes, car elle est chose sociale et soumise à un développement. Il n'y a pas de religion fausse, ni de religion pleinement exclusive: mais le christianisme est la forme religieuse la plus complète. Il appartient à la *philosophie de la religion* de mettre en lumière les caractères supérieurs qui se retrouvent dans toute religion, et que le christianisme exprime au plus haut degré.

G. Romano. *Les études historiques en Italie dans leur état actuel, eu égard à la nature et au but de l'historiographie*. L'auteur insiste sur la nécessité d'arracher l'histoire à l'érudition pure et au dilettantisme critique, de la rendre familière avec les idées générales, que l'on a le tort de confondre avec les idées métaphysiques, de la rapprocher de toutes les études qui peuvent la compléter, de donner aux historiens une culture philosophique.

D. Jaja. *L'énigme de la conscience*. Compte rendu d'une conférence faite à Pise par le professeur Morselli. Celui-ci a prétendu montrer que la nature de la conscience est impénétrable, et il a fait appel à la théorie kantienne du noumène. Mais, en bon positiviste, il n'a pas vu le côté positif de cette théorie, le germe de l'idéalisme postkantien; il l'a identifiée sans motif avec la thèse spencérienne de l'inconnaissable; il n'a pas vu quelles conséquences sceptiques, au point de vue de la connaissance même des phénomènes, entraînait la théorie ainsi comprise.

F. Bonatelli. *La psychologie de D. Mercier*. Critique du livre de Mercier, à qui l'auteur reproche d'avoir trop sacrifié à la physiologie, de faire preuve d'une tendance matérialiste constante en ce qui regarde

la connaissance sensitive (*sens commun*, *mémoire mécanique*, etc.), d'être trop porté à faire des corps l'objet propre de l'intelligence, de se montrer trop avare de détails dans la théorie des premiers principes, et même d'avoir un penchant vers le relativisme agnosticiste.

F. DE SARLO. *La métaphysique de l'expérience de Hodgson.* L'auteur reproche surtout à Hodgson d'avoir employé une méthode illusoire, en ce sens qu'il a voulu éliminer les catégories de la pensée, et qu'il les a rétablies sous une autre forme; il lui reproche, en particulier, son matérialisme psychologique. En somme le livre de Hodgson vaut par les aperçus de détail; l'auteur ne pense pas qu'il ait réussi à réfuter l'idéalisme, ni à réconcilier la direction cartésienne avec celle de Bacon.

F. COSENTINI. *La notion de progrès dans la philosophie sociale contemporaine.* Les purs darwinistes identifient le *progrès* avec l'évolution. D'autres sociologues voient dans l'évolution un simple *regrès*. D'autres enfin, reprenant la pensée de Vico, ramènent la succession des événements à la théorie des *cycles*. Ces trois directions sont exclusives et incomplètes. Les faits sociaux présentent une continuité historique; mais la multiplicité des séries interdit l'esprit de système.

C. CANTONI. *L'enseignement de la philosophie dans les universités et les écoles secondaires.* En mettant à part toutes les divergences d'écoles, la philosophie comprend nécessairement une psychologie, une philosophie de l'histoire, une philosophie sociale, une logique, une morale, une métaphysique et une gnoséologie. — Toute université doit avoir trois chaires : psychologie et logique, morale, histoire de la philosophie. Tous les futurs professeurs doivent suivre, en quelque mesure, les cours philosophiques. — L'enseignement secondaire doit comprendre l'étude de la philosophie, car la réflexion sur l'esprit est une partie essentielle du développement mental. La psychologie (interne), la logique, la morale et l'histoire de la philosophie feront le fond de cette étude; les problèmes métaphysiques seront abordés historiquement; les problèmes gnoséologiques par occasion.

G. MARPILLERO. *Francesco Saverio Quadrio et l'homme de génie.* Quadrio, le premier en Italie, traita la question du génie d'un point de vue scientifique, en se basant sur les connaissances anatomiques et physiologiques de son temps.

G. ALLIEVO. *La corrélation des facultés humaines.* Malgré la diversité des facultés humaines, il existe entre elles une correspondance remarquable, et c'est là une preuve nouvelle de l'unité du moi. — L'auteur étudie cette correspondance entre la croyance et la raison, la mémoire et la prévision, l'imagination et le sens du réel, les facultés actives et passives, les sens et la raison, l'intelligence et la volonté. — Il tire de là un certain nombre de conséquencse pédagogiques.

J. SEGOND.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'ENTÊTEMENT

Deux questions se posent au sujet de l'entêtement, distinctes, quoique solidaires, qu'il faut craindre de mêler et d'embrouiller l'une par l'autre : Qu'est ce que l'entêtement au point de vue psychologique? Comment devons-nous le juger au point de vue moral? Si nous partions de l'idée couramment admise qu'il est fâcheux ou funeste, nous nous mettrions, par là même, hors d'état de le comprendre, d'en pénétrer la nature énigmatique ou complexe. Avant de décider et en vue même de s'assurer si l'entêtement est une qualité ou un défaut, et dans quelle mesure il est l'un ou l'autre, nous avons à rechercher simplement ce qu'il est.

A première vue, il semble pouvoir être invoqué comme un fait à l'appui de la classique distinction de la volonté et du désir. Il est, en effet, une volonté sèche, s'exerçant en dehors de tout attrait sensible, ou à l'encontre de cet attrait, s'il existe. Il est une obstination farouche, soit à ne pas faire ce qu'on désire, souvent avec le plus d'ardeur, soit à faire ce qu'on ne désire à aucun degré, quand ce n'est pas le contraire de ce qu'on désire. Il est d'autant plus fort et d'autant plus persistant, qu'il est plus déraisonnable, si bien que parfois on le soupçonne d'être une volonté déguisant sa faiblesse, cherchant à faire illusion aux autres et à elle-même. On peut fort bien, en effet, par ses actes, donner le change sur sa volonté et, par exemple, faire « non pas seulement ce qui plaît le plus, mais encore tout le contraire, seulement pour montrer sa liberté » (Leibniz). L'entêtement, toutefois, ne saurait être affectation pure, ou du moins, s'il y a un entêtement joué qui procède de la fausse honte, il faut qu'il y en ait un autre naturel, dont le premier n'est que la contrefaçon. C'est cet entêtement vrai et spontané qu'il s'agit de saisir et de soumettre à l'analyse.

En tant que mode du vouloir, l'entêtement revêt une double forme : positive et négative; il s'exprime par *fiat* ou *veto*. Mais il est plus souvent et plus naturellement peut-être un arrêt qu'une impulsion, une *nolonté* qu'une volonté. Aussi est-ce l'entêtement négatif que nous étudierons de préférence et d'abord.

Cet entêtement particulier consiste à ne pas vouloir ce qu'au fond

de soi-même on trouve naturel et raisonnable de vouloir. Ainsi il est naturel de vouloir ce qu'une autre personne nous commande, quand elle est en droit de nous commander et que ce qu'elle nous commande est juste, et il y a entêtement à ne vouloir jamais céder, jamais obéir. Il est vrai que l'entêtement, dans ce cas, ayant vaguement conscience de son absurdité, se cherche des excuses et se trouve des raisons. Il devient sophistique, il s'érige en système, en principe de conduite. Le têtu donne et prend le change sur ses sentiments; il les magnifie; il décore son obstination du beau nom de fermeté, de constance; il appelle fierté son humeur farouche. Il se persuade qu'il agit par dignité, et il obéit en effet plus ou moins à ce sentiment, à partir du moment où il se l'attribue. Mais il faut distinguer l'entêtement voulu, qui se croit raisonnable, et l'entêtement brut ou spontané, qui est et qui a vaguement conscience d'être aveugle et stupide.

Renan, en sa qualité de Breton, tient à passer pour têtu. Il s'attribue un entêtement systématique, fait d'orgueil et de point d'honneur, qu'il présente sous les traits les plus nobles. « Pour moi, dit-il, je me suis entêté à ne pas obéir; oui, j'ai été docile, soumis, mais à un principe spirituel, jamais à une force matérielle, procédant par la crainte du châtiment. Ma mère ne me commanda jamais rien. Entre moi et mes maîtres ecclésiastiques, tout fut libre et spontané. Qui a connu ce *rationale obsequium* n'en peut souffrir d'autre. Un ordre est une humiliation; qui a obéi est un *capitis minor*, souillé dans le germe même de la vie noble... Je n'aurais pu être soldat; j'aurais déserté ou je me serais suicidé. » Ne cherchons pas si Renan ici se calomnie ou se vante, ne discutons pas ses principes ni l'application qu'il en tire. Nous trouverions aisément, exprimée en un langage aussi fier, avec autant de conviction, de sincérité et de bonne foi, la théorie inverse de l'obéissance absolue. Au point de vue psychologique, d'ailleurs, le parti pris de n'obéir jamais et celui d'obéir toujours se valent; ils traduisent, de façons différentes, le même état d'esprit. C'est cet état que le mot entêtement désigne.

L'entêtement a pour point de départ un principe arbitrairement ou du moins légèrement admis, élevé à l'absolu, érigé en maxime ou règle de conduite irrévocable. Il est un engagement d'honneur qu'on prend vis-à-vis de soi-même, un serment de fidélité qu'on jure à ses propres idées, le serment de les suivre jusqu'au bout, en tant que siennes, non en tant que justes et fondées. En effet, s'interdire de revenir sur des idées une fois admises, est-ce que cela n'équivaut pas à avouer implicitement qu'on craint pour elles l'examen, et que, pour s'en porter garant, on n'en est pas plus sûr ? On peut fort bien,

en effet, être dogmatique par scepticisme, comme on est parfois, suivant le mot de Platon, tempérant par intempérance et courageux par peur. Au point de vue intellectuel, l'entêtement serait donc l'obstination à soutenir un principe imparfaitement établi.

Au point de vue affectif, il est un amour-propre mal placé. L'entêté se persuade, ou veut se persuader, qu'il défend ses idées contre celles d'autrui, qu'il maintient contre l'opinion la liberté de ses jugements, qu'il affirme l'indépendance et la fermeté de son caractère. La seule raison qu'il ait et puisse avoir de ne pas accéder à ses propres désirs, est que ces désirs concordent avec des sollicitations étrangères. Ainsi, pour emprunter à Loti, peintre admirable de l'entêtement breton, un saisissant exemple, pourquoi, dans *Pêcheur d'Islande*, Yann s'obstine-t-il à ne pas demander la main de Gaud qu'il aime et dont il se sait aimé? Il l'eût fait de grand cœur s'il se fût écouté. « Mais voilà! on l'avait tourmenté avec cette Gaud! Tout le monde s'y était mis : ses parents, Sylvestre, ses camarades islandais, jusqu'à Gaud elle-même! Alors il avait commencé à dire non, obstinément non, tout en gardant au fond de son cœur l'idée qu'un jour, quand personne n'y penserait plus, cela finirait certainement par être oui. » Loti, poursuivant la subtile analyse de ce cœur simple, montre jusqu'à quel point va chez Yann la susceptibilité d'un amour-propre ombrageux. Yann rebute ses parents, à peu près comme Pascal rebutait sa sœur par un motif d'une autre nature, mais aussi raffiné : pour ne pas avoir l'air de leur montrer un amour répondant à l'appel du leur, et dont l'élan ainsi ne serait pas spontané et libre. Il fait à Gaud l'aveu de ces complications sentimentales : « C'est mon caractère qui est comme cela, dit-il. Chez nous, avec mes parents, c'est la même chose. Des fois, quand je fais ma tête dure, je reste, pendant des huit jours, comme fâché avec eux, presque sans parler à personne. Et pourtant je les aime bien, vous le savez, et je finis toujours par leur obéir dans tout ce qu'ils veulent, comme si j'étais encore un enfant de dix ans. » L'entêtement est ainsi une humeur contradictoire et bizarre, une fausse honte, pleine de subtilités et de détours.

Il est l'amour-propre se jetant au travers des sentiments naturels, empêchant de les suivre, mais n'arrivant pas à les supprimer. Il produit un malaise, un mécontentement de soi-même et des autres. L'entêté se rend compte que son caractère le fait mal juger et méconnaître, et il en souffre, il s'en dépite. Qu'est-ce donc que cette attitude ou cette disposition, dans laquelle il s'obstine, il paraît se complaire, et qui lui est odieuse? En dépit des apparences, elle n'est point une décision de sa volonté, mais une

fatalité de son tempérament. Elle paraît insensée, inexplicable. Pourquoi Yann s'obstinait-il, par exemple, à ne pas épouser Gaud? A cela, il n'y a pas de réponse. « De raison, il ne pouvait pas en donner parce qu'il n'y en avait pas, qu'il n'y en avait jamais eu. Hé bien, oui, tout simplement, il avait fait son têtu, et c'était tout. »

Pour expliquer un état d'âme si étrange, toutes les hypothèses semblent permises. Nous en proposerons une assez paradoxale. C'est que l'entêtement, au moins négatif, le « Je ne veux pas », si énergiquement qu'il soit prononcé, rentre dans l'aboulie, dénote une crise d'irrésolution aiguë, et provient, non pas d'un excès, mais d'un défaut d'impulsion.

Il y a, selon nous, une analogie entre l'entêté qui pense oui et dit non, qui ne veut pas et s'obstine à ne pas vouloir ce qu'il désire, et l'aboulique qui veut agir et ne le peut pas, et cette analogie se précise encore par le fait que la volonté du têtu, aussi bien que la paralysie de l'aboulique, est imaginaire, illusoire, peut céder et prendre fin. Mais tandis qu'il faut à l'aboulique une secousse pour l'arracher à sa torpeur, il suffit du temps pour vaincre l'obstination du têtu. Cette obstination est une crise qui se dénoue naturellement ou d'elle-même. Tous ceux-là le savent bien, qui ont eu affaire à des entêtés. Ils savent que, pour les amener à résipiscence, il ne faut pas les heurter de front, les combattre; il ne faut pas même discuter avec eux, leur parler raison, mais il convient d'attendre discrètement et respectueusement le retour de leur bon vouloir, de laisser passer la tempête ou le bouillonnement des pensées mauvaises et renaître le calme, la paix intérieure et les résolutions sages. L'entêté, en effet, au plus fort de sa crise, sent qu'il devrait prendre la résolution contre laquelle il se raidit; il voudrait déjà l'avoir prise; il sait qu'il viendra tôt ou tard à la prendre; déjà il y tend, mais il n'y peut arriver. Tandis que l'aboulie, improprement nommée, n'est que l'impuissance d'*agir*, l'entêtement est la véritable impuissance de *vouloir*.

D'où vient cette impuissance? De ce que, pour vouloir, il ne suffit pas de dire : « Je veux », mais il faut être porté et soutenu par l'élan du désir. C'est en vain qu'on comprend la nécessité ou l'obligation de se résoudre; c'est en vain qu'on en éprouve le besoin, si on ne sent pas en soi cette impulsion victorieuse qui est la volonté même.

Mais peut-on soutenir que la volonté proprement dite fait défaut aux entêtés, alors qu'elle passe généralement pour être chez eux en excès? Rappelons qu'il ne s'agit présentement que de l'entêtement négatif, et que cet entêtement est par définition la volonté se

raidissant contre une résolution à prendre. Pourquoi une telle raideur ne serait-elle pas regardée comme une simple difficulté de vouloir? L'entêté serait alors, dans l'ordre de la volonté, ce qu'est dans l'ordre intellectuel, un esprit lent. Un esprit lent peut ne manquer ni de force, ni de pénétration, ni de profondeur; souvent même il a ces qualités, et il est de plus consciencieux, il ne se rend qu'à la vérité bien comprise, il prend le temps de la reconnaître, de se l'assimiler vraiment. L'entêtement pourrait de même être une volonté forte, mais de formation lente et laborieuse. Il y a des esprits prompts et légers qui croient posséder la vérité quand ils ne font que l'entrevoir et qui vont dans leurs convictions au-delà de ce qu'ils savent; il y a de même des volontés téméraires qui se décident, si j'ose dire, sans être décidées et qui dépassent, dans leurs desseins et leurs actes, leur propre mouvement. Prenez le contraire de ces esprits, de ces caractères; vous avez les lents, les têtus qui souvent se confondent.

L'entêté paraît résister à sa propre volonté; en réalité, il veut être deux fois sûr de sa volonté; c'est à cette condition seulement qu'il la suit. Il est un scrupuleux, un timoré d'une espèce particulière. Il nous arrive souvent de faire ce que nous ne voudrions pas, bien plus, de vouloir ce qui nous est indifférent, ce à quoi nous ne tenons pas. C'est justement à quoi l'entêté répugne. Il est tout entier dans ce qu'il fait, il veut absolument ce qu'il veut. Il regarderait comme une déchéance une complaisance pour autrui, une concession faite à l'ordre des choses, un consentement accordé de guerre lasse. Jamais il ne lui arrivera de dire : « Après tout! si vous y tenez! Hé bien, soit! » L'apparence d'un compromis lui porte ombrage. Mais justement parce qu'il ne veut agir que de plein gré ou de bonne grâce, il ne peut plus se décider à agir.

En apparence, il s'obstine à ne pas vouloir ce à quoi sa raison consent et son désir le porte. En réalité, il s'abstient de brusquer ses décisions, et s'applique à suivre exclusivement celles de ses résolutions qui sont pleines, accomplies et mûres. Quand il paraît se détourner de la fin à accomplir, il habitue son esprit à cette fin, il l'envisage longuement, la contemple à loisir, à tête reposée; il en dégage toute la force séductrice, il déloge, pour lui faire place, toutes les idées antagonistes; il ne l'introduit pas dans sa vie comme un élément étranger, il l'adopte vraiment, s'en imprègne, se l'assimile. Quand ce travail d'assimilation est achevé, l'entêtement cesse comme par enchantement; il y a *résolution* au sens propre du mot, c'est-à-dire détente. L'entêtement n'est donc que l'enfantement laborieux de la volonté parfaite. Après cela il ne faut pas

s'étonner si, comme Loti le montre si bien, particulièrement dans *Mon frère Yves*, une exquise douceur de caractère en est souvent la réaction ; il faut dire plutôt que c'en est le dénoûment naturel.

Une telle conception cependant n'est-elle pas étroite? L'entêtement est loin d'être toujours *négatif*. Il est souvent une volonté de brute, exaspérée, furieuse, aux explosions terribles. En même temps qu'il s'obstine à ne pas prendre la résolution la plus simple, la plus naturelle, le têtu prendra sans hésiter la plus fantasque, la plus extravagante, la plus contraire à son caractère et à ses goûts. Après avoir paru un aboulique, il se montrera un maniaque ou un forcené. Il ne laisse pas cependant d'être toujours semblable à lui-même : quand il se refuse à suivre ses désirs les plus ardents, il veut affirmer l'indépendance de sa volonté ; il veut l'affirmer encore, quand il poursuit avec acharnement la réalisation de ses plus légers caprices. C'est aussi la même somme d'énergie qu'il dépense dans l'impulsion et dans l'arrêt : sa volonté lâchée donne la mesure de sa volonté tendue. Le doux entêtement est le coup de tête furieux, emmagasiné ou latent, prêt à éclater.

Mais d'où vient que l'entêtement se manifeste par la violence, après qu'il nous avait paru être essentiellement la volonté tendant à se concentrer, à se ramasser sur elle-même? C'est qu'une circonstance accidentelle est venue forcer la volonté dans ses retranchements, en entraver l'élaboration normale, en précipiter les décisions. Le têtu dissipe alors en un instant toute la force qu'il avait accumulée lentement ; il s'engage à fond pour des raisons légères, il joue, comme on dit, son va-tout. Esprit lent que l'imprévu déconcerte et affole, il se trouve forcé d'agir quand sa conviction n'est point faite, de se décider quand sa décision n'est point prise ; il oppose alors un mauvais vouloir à la violence qu'il subit, il se désintéresse de la conduite à suivre, en adopte une, la première venue, et met ensuite au service d'un parti si follement embrassé, la sauvage énergie qui lui vient de son dépit, de son humeur contrariée. Ainsi peuvent s'accomplir des actions tragiques : suicide, mariage désastreux, etc. Pour pousser la volonté du têtu aux pires égarements, il suffit parfois de la provocation la plus légère : d'une raillerie, d'une mise au défi.

En résumé, cette volonté est caractérisée par la difficulté qu'elle éprouve à se former, à se développer normalement, et par la facilité avec laquelle elle renonce à se constituer, s'abandonne, se dépite, et se porte aux plus grands excès, aux éclats dangereux, aux diversions folles.

De là suivent des conséquences pratiques : l'entêté ne doit pas être morigéné, pris à rebours, mais abandonné à lui-même et aux

inspirations de sa conscience. Si on le prend au mot, quand il refuse de céder à la raison, il se bute et ne revient plus; si on le met au défi d'accomplir les actions les plus extravagantes, si seulement on fait mine de l'en détourner, on provoque le déchaînement de son esprit de révolte, de son démon d'orgueil. Jamais le principe fondamental des théories de Rousseau, le principe de non-intervention en éducation ou de l'éducation négative, n'a été mieux justifié que dans le cas du têtu. En effet, si on ne force pas sa volonté, si on consent à l'attendre, à lui faire crédit, on constate qu'elle revêt d'elle-même la forme parfaite, non en ce sens qu'elle serait pratiquement la meilleure, mais en ce sens qu'elle est adéquate au caractère, qu'elle est l'impression vraie de la personnalité entière.

Mais pour faire comprendre et apprécier le têtu, il n'est rien de tel que de l'opposer au caractère accommodant et souple. L'entêté a plus à cœur de sauvegarder l'indépendance de sa volonté que d'atteindre telle ou telle fin. Le souple, au contraire, vise une fin déterminée et, pour l'atteindre, se fera au besoin violence, surmontera ses répugnances, fera le sacrifice de ses goûts. L'entêtement est la volonté repliée sur elle-même, ayant uniquement souci de sa dignité, de sa liberté intérieure; la souplesse, au contraire, est la volonté tournée au dehors, asservie à l'action, poursuivant le succès.

La volonté du têtu se traduit plutôt par l'abstention, celle du souple par l'action. Le premier suit son propre mouvement sans tenir compte des circonstances, de l'opinion, de ses convenances mêmes ou désirs; il suit, de là, que sa volonté est souvent empêchée, reste vaine, est un geste plus qu'un acte. Le second, au contraire, considère ce qu'il peut pour savoir ce qu'il veut; il règle sa volonté sur les choses, il ne se permet pas d'avoir une volonté à lui, tirée de son caractère, non des circonstances; il suit, de là, que sa volonté s'exerce toujours d'une façon efficace.

Mais alors que le têtu est tout entier dans le moindre de ses actes, on peut dire que le souple est étranger à ses actes. Il ne croit pas qu'aucun d'eux intéresse sa dignité, ou plutôt il met sa dignité uniquement à raisonner juste, à bien combiner ses actes, à tirer de chaque situation donnée le parti le meilleur. Tandis que le têtu se montre d'une fierté farouche, le souple paraît même dénué d'amour-propre.

Il ne se révolte jamais ni contre les personnes, ni contre les choses. Il ne fait pas le procès aux circonstances, il en prend acte, il les considère comme les données uniques des problèmes que la vie lui pose. Il entre entièrement dans la situation qui lui est faite, alors

qu'il ne l'eût point choisie; il se l'approprie, il en déduit les conséquences. Il est souvent ou paraît effronté, cynique, par cela seul qu'il est exclusivement pratique, qu'il s'engage dans la voie tracée par les circonstances sans s'inquiéter de savoir si la fin poursuivie et les moyens employés s'accordent avec sa dignité personnelle, sans songer même à établir aucun lien entre son caractère et ses actes.

Il accepte les personnes comme les événements. Leur caractère, leur moralité sont des faits qu'il enregistre, qu'il ne discute ni ne juge, mais dont il tient compte. Les hommes n'existent pour lui que comme obstacles ou moyens d'action.

Il accepte de même son propre caractère. Il connaît le fort et le faible de sa nature, il a évalué ses ressources, il a pris sa mesure. Il va son chemin, sûr de lui, car il sait ce qu'il peut et où il va. Il ne s'interroge pas d'ailleurs sur ce qu'il doit, et il ne s'inquiète pas de ce qu'il vaut.

L'entêté, avons-nous dit, est un esprit lent; c'est aussi qu'il entre dans des considérations étrangères à l'action, qu'il s'embarrasse de principes, de règles. Le souple, au contraire, a l'esprit d'à propos, le coup d'œil prompt et sûr; c'est aussi qu'il simplifie tout et que, dans la conduite à tenir, il ne voit autre chose que la solution logique d'une situation donnée, avec des moyens donnés. L'étroitesse du point de vue et la vivacité d'esprit, c'est là, intellectuellement, tout le cynisme, j'entends le cynisme naïf, le tempérament fruste qui n'a pas conscience de sa grossièreté, et dont l'immoralité n'est guère qu'amoralité. C'est ce cynisme qui s'étale dans les romans de Maupassant, cette vivante peinture de la souplesse normande, cynisme supportable et même plein de saveur, qui est une infirmité autant qu'un vice, et qui cesse presque d'être odieux pour devenir comique.

La stupidité du têtu n'est pas foncière, mais accidentelle; elle est lenteur d'esprit, difficulté d'assimilation; elle n'est pas inintelligence. Inversement, la souplesse d'esprit, liée à la souplesse de caractère, est une qualité trompeuse, une faculté d'assimilation plus apparente que réelle; elle n'est pas vraiment intelligence. C'est ce que Bourget indique finement dans ce portrait de l'intellectuelle d'outre-mer dont les traits sont applicables à un grand nombre d'esprits. Elle « a tout lu, tout compris, et cela non pas superficiellement, mais réellement. Le malheur est que cette intelligence, capable de tout s'assimiler, est incapable de rien goûter. » Elle connaît toutes les œuvres, « seulement elle ne les distingue pas. Elle n'a pas une notion qui ne soit exacte, et vous avez cette étrange impression : c'est comme si elle n'en avait pas. » Le caractère souple paraît de même être la perfection de la volonté : il est

la volonté adaptée à tous les événements, guidée par la réflexion et opérant toutefois avec la sûreté et l'instantanéité d'un réflexe. Mais cette volonté qui se meut avec tant d'aisance n'est qu'un mécanisme bien monté et jouant bien; elle ne se juge pas, elle ne s'interroge pas sur sa raison d'être, elle appartient à son œuvre, elle ne s'appartient pas à elle-même, elle n'est pas libre. Elle se projette au dehors, elle se dissipe, elle s'aliène, elle ne se possède pas vraiment. Ses actes lui sont supérieurs ou plutôt extérieurs, tout ainsi que les esprits dont parle Bourget ont des connaissances qui les dépassent, qui sont en eux et ne sont pas à eux.

La souplesse est donc aussi éloignée que l'entêtement de la volonté normale. Celle-ci renferme deux éléments : l'un formel, l'autre matériel; elle est un état d'âme ou disposition intérieure, et elle est un acte. Ces éléments viennent-ils à se dissocier ? La volonté cesse-t-elle d'être une activité transitive, renonce-t-elle à se produire au dehors, ou seulement fait-elle bon marché de ses manifestations et de ses actes, se retranche-t-elle toute dans le for intérieur et se prévaut-elle uniquement de ses intentions? Alors elle s'exerce à vide, devient une parade vaine; mais, de plus, elle subit une déformation étrange : elle devient une infatuation sotte et une exaltation à faux; elle devient cette disposition bizarre, compliquée et puérile, cette alternative de faiblesse et de violence, qu'on appelle l'entêtement. Au contraire, la volonté est-elle tournée tout entière vers l'action, est-elle uniquement une combinaison savante de moyens et de fins, une habileté, un art, et cet art, le suppose-t-on porté à la perfection, opérant avec une sûreté infaillible? Nous sommes alors plus loin encore de la volonté proprement dite. Il n'y a rien de commun, en effet, entre le savoir-faire et la décision volontaire. Le plus habile homme peut manquer totalement de caractère et ne pas soupçonner même en quoi consiste l'usage de la liberté.

On peut admettre que les systèmes éthiques sont des miroirs spéciaux que les différents types d'hommes ont fabriqués pour leur usage et dans lesquels ils se regardent avec complaisance. On dira alors que le formalisme renvoie à l'entêté son image, systématisant ses aspirations et ses prétentions, tandis que l'utilitarisme est la justification théorique de la souplesse telle que nous l'avons définie. On convient généralement que le formalisme et l'utilitarisme sont faux en tant qu'exclusifs, qu'il faut les corriger et les compléter l'un par l'autre. Cela revient à dire que, comme la véritable intelligence est l'alliance intime de l'expérience et de la raison, la véritable volonté est la synthèse de l'initiative personnelle et de la soumission pratique à l'ordre des choses. L. DUGAS.

SUR

LE MÉCANISME INTELLECTUEL DU RÊVE

Nous nous proposons d'examiner ici l'état de rêve uniquement au point de vue psychologique, sans nous occuper en aucune façon des rapports qui peuvent exister entre les états de conscience dont il est formé et les phénomènes physiologiques ou le monde extérieur : même en restant sur ce terrain, il est certain qu'il reste encore beaucoup à faire pour que l'on ait une idée quelque peu claire de ce qu'est la vie du rêve.

Le point de vue auquel se placent ordinairement les classiques pour l'étude du rêve est assez singulier : il nous semble qu'on commence par poser en principe que l'état de veille correspond au fonctionnement complet et parfait de toutes les facultés et que dès lors l'étude du rêve doit tendre à déterminer ce qui dans cet état est diminué ou supprimé; le rêve est considéré en somme comme une sorte d'état de veille imparfait. Il nous semble qu'il serait préférable d'étudier le rêve en lui-même et abstraction faite pour ainsi dire de ce que nous savons des fonctions psychiques de l'état de veille; se plaçant à un point de vue purement descriptif, on montrerait par des exemples nombreux la naissance, l'évolution et les rapports des différents éléments, et c'est seulement après avoir étudié le rêve, état spécial et jusqu'à un certain point indépendant, que l'on se permettrait de le comparer avec cet autre état qu'est la veille normale, ou avec les états pathologiques. Ce serait une longue étude que nous ne pouvons avoir la prétention de faire ici : dans le présent article, faisant abstraction de tout ce qui est émotion et tendance à l'action, nous nous limiterons strictement à l'étude du côté intellectuel, et même, restreignant encore ce point de vue, ce que nous chercherons exclusivement, c'est à nous faire une idée, sinon complète, du moins assez claire et précise de l'*agencement* des divers éléments intellectuels du rêve, hallucinations, perceptions, idées; sans entrer dans l'analyse intime de ces éléments pour en démêler les parties dernières, c'est seulement à l'étude de leurs rapports que nous nous arrêterons.

Une des formes les plus simples de la pensée consisterait en une succession de tableaux hallucinatoires incoordonnés, et dépourvus de tout lien logique; en fait, si l'on excepte certains états de confusion mentale qu'il est pratiquement difficile de discerner d'avec la stupeur profonde (où il n'y a probablement même pas d'hallucinations proprement dites, mais seulement des images isolées), il semble que l'on n'ait guère d'exemples d'une telle forme mentale. Dans les états intellectuels en général, normaux ou anormaux il y a deux choses à distinguer : les phénomènes proprement représentatifs, perceptions ou hallucinations, et les liens abstraits conçus par le sujet comme les réunissant et en faisant un ensemble plus ou moins cohérent et logique. Mais les relations réciproques de ces deux éléments sont variables : on peut, à ne considérer par exemple que les états anormaux de l'intelligence, les ranger en deux catégories, selon le rôle qu'y jouent l'élément purement représentatif et l'élément coordinateur.

D'un côté sont les délires dans lesquels le trouble est essentiellement constitué par une coordination vicieuse des éléments intellectuels, c'est-à-dire les délires systématisés primitifs proprement dits; dans ces délires les hallucinations, s'il s'en trouve, sont secondaires, elles sont amenées par les *conceptions fausses* que se forge le sujet relativement au monde extérieur.

A l'opposé, sont les délires hallucinatoires, c'est-à-dire dans lesquels le phénomène primitif paraît être l'hallucination, dans lesquels la systématisation, si elle se produit, n'est que l'interprétation des *déformations* que les hallucinations font subir au monde extérieur dans l'esprit du sujet.

Il ne faudrait pas, bien entendu, prendre ces distinctions absolument à la lettre; il y a des variétés mixtes : prenons par exemple le délire des alcooliques chroniques, qui est habituellement considéré comme un type de délire hallucinatoire; les hallucinations qui le constituent ont toujours plus ou moins une forme persécutrice; il est impossible d'expliquer cette tendance constante si l'on n'admet pas qu'en même temps qu'il provoque les hallucinations, l'alcoolisme chronique produit une modification (plus ou moins passagère si l'on veut) du caractère du malade, le rendant dans une certaine mesure paranoiaque. La distinction précédente n'en mérite pas moins d'être conservée en principe, et nous devrons l'avoir présente à l'esprit lorsque d'abord nous examinerons les hallucinations du rêve, au point de vue des conditions psychologiques de leur apparition, et lorsqu'ensuite nous étudierons les rapports de ces hallucinations avec les idées concomitantes et avec la marche générale du rêve.

Il convient aussi de bien s'entendre sur la légitimité et la valeur de la distinction que nous faisons entre l'élément représentatif et l'élément logique ou systématique. On ne peut nier qu'il y ait dans l'hallucination comme dans la perception un élément logique; si nous avions à faire une étude approfondie du rêve, il nous faudrait prendre les choses à leur racine et chercher à démêler cet élément dans chaque hallucination prise en elle-même; mais actuellement, la question est autre : il s'agit de savoir dans quelle mesure ces hallucinations peuvent dépendre d'une sorte de systématisation primitive, et dans quelle mesure, au contraire, elles influent sur les idées du rêveur.

I

1. Quiconque observe avec quelque soin ses propres rêves, est dès l'abord frappé de ce que, parmi les tableaux hallucinatoires qui les constituent, un grand nombre, le plus grand nombre, peut-être, apparaissent et disparaissent sans cause psychologique appréciable, se succèdent les uns aux autres, sans lien subjectif apparent. C'est cette observation générale qui a, semble-t-il, incité la plupart des auteurs à comparer le rêve à une lanterne magique, à un kaléidoscope, etc., et ces caractères de mobilité, de variabilité et de décousu, ont même servi quelquefois à le définir. [Cf. Lasègue, Archives générales de médecine, nov. 1881.]

M. Tannery a fort bien observé que lorsque nous cherchons à nous rappeler nos rêves, nous ne retrouvons plus guère que des images fugitives, à peu près sans lien [1898, p. 637-640]. « La durée de chaque vision est fort courte, dit Lasègue [nov. 1881, p. 516], les images se succèdent sans transition comme dans les lanternes magiques. » Il semble que plus on regarde le rêve de près, et plus cette absence de transitions, qui produit l'incohérence, devient manifeste. Quoi de plus fréquent dans le rêve que les métamorphoses inattendues et invraisemblables de personnes ou d'objets?

Obs. I (Burdach, 1839, p. 211). — « Gruthuisen rêva qu'il montait un cheval qui se transforma en bouc, celui-ci en veau, puis en chat, en jeune fille et enfin en vieille femme; l'arbre sur lequel le chat s'était mis à grimper devint une église et celle-ci un jardin; l'orgue de l'église devint une guimbarde dont jouait le chat, puis le chant de la jeune fille. »

Or, ce que sont en réalité ces métamorphoses, Delbœuf l'a montré avec beaucoup de finesse : « Le rêve, dit-il [1879, p. 341], est mobile

et changeant. Rien de plus commun que d'y voir un chat se transformant en fille, un arbre en église. Pourtant j'ai des scrupules au sujet de ces prétendus changements. Je me demande si ce sont là de véritables métamorphoses. Quand vous racontez ces sortes de rêves, vous ne dites jamais que le chat se changea en jeune fille, l'arbre en église : vous vous exprimez autrement ; par exemple : je jouais avec un chat, mais un moment après ce n'était plus un chat, c'était une jeune fille. Ou bien : j'étais d'abord sous un arbre, mais sans que je sache comment je me trouvai au milieu d'une église. Or, dans mon opinion, vous avez d'abord rêvé d'un chat, puis d'une jeune fille, et c'est votre esprit qui, soit pendant le sommeil, soit le plus souvent au réveil, pour s'expliquer à lui-même la continuité de certaines autres parties du rêve, suppose une transformation que vous n'avez pas constatée expressément dans votre rêve. En fait, il y aurait simple substitution d'une image à une autre, sans changement interne et progressif. » C'est ce que l'on voit par exemple dans le cas suivant :

Obs. II (Prévost, 1834, p. 240-241). — « Je m'entretenais en songe avec deux hommes de ma connaissance. L'un d'eux s'étant tourné, j'attendais qu'il se retournât pour lui adresser la parole. Mais au lieu de ce visage bien connu que je cherchais, il en parut un tout différent qui semblait attendre que je lui parlasse. Mais je n'en avais aucune envie : j'éprouvais au contraire une sorte d'irritation, et dans ce conflit de sentiments, je m'éveillai. Il semble que mon imagination... voyait passer une suite de portraits au lieu de tenir celui qui l'intéressait. »

L'un de nous, dans un rêve sur lequel nous reviendrons plus tard [obs. XIII et XIII bis, p. 8] vit d'abord un vase en cristal transparent, puis ce vase se changea brusquement en un autre opaque et couvert d'arabesques, bientôt remplacé lui-même par une statuette en terre glaise que le rêveur jugea être une caricature, mais la considérant avec attention, il vit qu'elle représentait un ours nonchalamment assis sur un canapé ; elle disparut et fut brusquement remplacée par une grande feuille in-quarto jaunie couverte d'écriture et de caractères typographiques.

Ces simples substitutions d'images se cachent encore peut-être sous bien d'autres récits d'aventures plus ou moins compliquées en apparence. « Souvent, dit Delbœuf [1880 p. 637], des actions dont la seule pensée nous révolte, semblent nous avoir paru en rêve toutes naturelles. Je crois que dans la plupart des cas, sinon dans tous, on est victime d'une simple substitution d'images. »

En somme, on doit admettre qu'un grand nombre d'épisodes du

rêve sont formés de successions de tableaux sans aucun lien apparent entre eux. Les causes de l'apparition de ces tableaux pourraient sans doute être mieux éclaircies si l'on cherchait du côté des explications physiologiques, mais comme nous l'avons déjà dit nous n'avons pas à nous engager dans cette voie.

II. Un autre processus qui se rencontre assez fréquemment c'est la transformation d'une image en une autre, présentant avec elle, soit des parties communes, soit quelqu'autre lien purement sensible. Au cours d'un rêve que nous raconterons plus loin en détail, l'un de nous eut son champ visuel occupé successivement par une série de bijoux semblables, ne différant que par un détail d'ornementation qui était blanc dans les uns et noir dans les autres. La dernière de ces images fut remplacée par une autre notablement différente, mais de structure analogue et de même couleur, sauf qu'on y remarquait une partie mauve, couleur qui n'était pas représentée dans la précédente; dans l'image qui suivit, la couleur mauve avait envahi tout l'ensemble et l'objet n'était plus qu'un assemblage monochrome de lignes géométriques.

Cette transformation des images en images analogues a été fort bien observée pour les images visuelles et auditives; elle serait certainement facile à mettre en lumière pour les images des autres sens.

Quelquefois le passage d'un tableau au suivant se fait en quelque sorte par l'intermédiaire d'un jeu d'images auditives verbales, ou verbomotrices; en d'autres termes, il n'y a entre les deux tableaux aucun point de ressemblance, aucun lien logique ou sensible, mais il y a ressemblance et association entre les noms des objets qu'elles représentent. C'est ce que l'on voit dans l'exemple suivant emprunté à Maury :

Obs. III (Maury, 1861, p. 112-113). — « Je pensais au mot *kilomètre* et j'y pensais si bien que j'étais occupé en rêve à marcher sur une route où je lisais les bornes qui marquent la distance d'un point donné, évaluée avec cette mesure itinéraire. Tout à coup, je me trouve sur une de ces grandes balances dont on fait usage chez les épiciers, sur l'un des plateaux de laquelle un homme accumulait des *kilos*, afin de connaitre mon poids; puis, je ne sais trop comment, cet épicier me dit que nous ne sommes pas à Paris, mais dans l'île *Gilolo*, à laquelle je confesse avoir très peu pensé dans ma vie; alors mon esprit se porta sur l'autre syllabe de ce nom, et, changeant en quelque sorte de pied, je quittai le premier et me mis à glisser sur le second; j'eus successivement plusieurs rêves dans lesquels je voyais la fleur nommée

lobelia, le général Lopez, dont je venais de lire la déplorable fin à Cuba; enfin je me réveillai faisant une partie de *loto*. »

Cet exemple est rapporté de telle façon qu'il est difficile de savoir si les intermédiaires ont été conscients, c'est-à-dire si les mots *kilomètre*, *kilo*, *Gilolo*, *lobelia*, *Lopez* et *loto* ont été prononcés intérieurement, chacun avant ou pendant la scène qui lui correspondait; le fait d'ailleurs nous importe peu. Il nous importe peu, également, que d'autres tableaux se soient ou non glissés entre ceux qui étaient directement sous la dépendance des syllabes en question.

Un point sur lequel, à notre avis, les auteurs n'ont pas suffisamment insisté, c'est la répétition, souvent multiple et quelquefois identique, des mêmes tableaux au cours d'un même rêve. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, de telles répétitions, loin de mettre dans le rêve de l'ordre et de la logique, ne font souvent qu'en augmenter l'incohérence. Une image paraît, d'autres viennent après, qui semblent au dormeur, à tort ou à raison, une suite assez naturelle à la première; mais tout à coup, la première reparaît sans être amenée par rien, puis disparaît encore, et cela, souvent un grand nombre de fois et avec une étonnante ténacité. On en voit deux exemples dans le rêve suivant de l'un de nous :

Obs. IV (inédite) (fin décembre 1900). — « J'étais sur une pente de terrain assez raide, de couleur jaune et brillante comme du sable au soleil, je descendais, assis, en me laissant glisser. Puis, sans transition, je me trouvai dans une sorte de corridor obscur, ce qui me causa un sentiment pénible, accompagné du désir de me trouver ailleurs. Je distinguai bientôt devant moi, toujours sur le même fond noir, une barrière à hauteur d'appui, formée de planches verticales, à extrémités supérieures triangulaires, reliées entre elles par deux traverses, une en haut et une en bas; le tout peint d'une couleur vert olive très sombre. Je pensai que c'était une porte (sans doute parce qu'elle n'était pas plus large que haute), mais je savais qu'elle était fermée et qu'il m'était impossible de l'ouvrir. Elle disparut et l'obscurité devint de nouveau complète, puis je revis une barrière identique, je pensai que c'était une autre porte et que peut être je pourrais l'ouvrir; mais tout s'illumina de nouveau et je me retrouvai sur la pente comme précédemment. Puis, tout s'assombrit encore, je vis dans un lieu sombre, indéterminé, une jeune fille en vêtements d'un noir sale, sa figure et ses mains étaient grises... puis tout s'illumina et je me retrouvai pour la troisième fois sur la pente du début, descendant toujours... »

Dans ce rêve, nous voyons deux tableaux récurrents, le principal,

qui est venu trois fois, était la descente sur la pente ensoleillée, l'autre, qui n'est venu que deux fois, était la petite barrière verte. On remarquera que le tableau principal, interrompant des états légèrement pénibles, apparaissait quelque peu comme une délivrance; il n'en est pas ainsi en général : il semble que le fait même d'une répétition inattendue venant interrompre brusquement des séries d'images variées, produise souvent une impression pénible. Le rêveur a pour ainsi dire son horizon bouché à chaque instant par cette image récurrente qui souvent ne cède pas avant le réveil, et il en est comme obsédé.

Notons qu'ainsi sont construits la plupart de ces cauchemars si fréquents que l'on pourrait appeler *cauchemars de poursuite*, et dont voici un exemple :

Obs. V (Hervey de Saint-Denys, 1867, p. 280). — « Je n'avais pas la conscience que je rêvais, et je me croyais poursuivi par des monstres abominables. Je fuyais à travers une série sans fin de chambres en enfilade, ayant toujours de la peine à ouvrir les portes de séparation et ne les refermant derrière moi que pour les entendre ouvrir de nouveau par ce hideux cortège... »

III. Une foule d'hallucinations incohérentes, dépourvues de liens logiques apparents, qui assaillent le dormeur, telle parait donc être la partie essentielle du côté représentatif du rêve. Mais, tout en ne formant pas par leur ensemble un système cohérent, une gerbe harmonieuse, ces hallucinations ne pourraient-elles pas être considérées comme directement dépendantes d'idées sous-jacentes, conscientes ou inconscientes, racines rampant sous le sol, dont les hallucinations seraient comme la floraison, seule apparente à la surface, de place en place?

Nous remarquerons d'abord que, même dans les cas où apparait, en même temps que l'hallucination, une idée consciente, il n'y a bien souvent entre les deux d'autre lien réel que leur coexistence; l'hallucination apparait au dormeur comme le symbole de l'idée, ou l'idée comme la traduction de l'hallucination; mais une fois réveillé, il lui est impossible de n'être pas frappé de l'absence de tout lien raisonnable unissant l'un à l'autre; certaines hallucinations paraissent ainsi dans le rêve douées d'une signification tout à fait inattendue, sans qu'on puisse en donner, semble-t-il, d'autre explication que les circonstances fortuites de leur apparition. Les exemples suivants, empruntés à Charma, feront comprendre de quel genre d'illusion nous voulons parler.

Obs. VI. — « Dans la nuit du 15 au 16 octobre 1849, dit-il (avril 1851, p. 49), je recevais une pelote sur laquelle s'alignaient cinq ou six rangées d'épingles. Cette pelote était une lettre par laquelle un grand personnage me recommandait un aspirant au baccalauréat; j'en lisais couramment le contenu et la signature, quoiqu'il n'y eût aucune analogie entre ce que j'avais sous les yeux et les caractères de nos alphabets... »

Obs. VII. — « M. Alphonse Le Flageron me contait, ces jours derniers, qu'une jeune personne de sa connaissance, transformée en prédicateur dans un rêve, débitait du haut de la chaire évangélique un sermon qui se composait de pelotes de laine qu'elle agençait et combinait de diverses manières : c'était comme une tapisserie de morale religieuse qu'elle présentait à ses auditeurs. » (Charma, avril 1851. Note 44, p. 96.)

Sans doute, il y a, au moins dans certains cas, comme nous le verrons tout à l'heure, d'autres hallucinations que celles qui constituent cette sorte d'armature, des hallucinations dont on ne peut pas ne pas attribuer l'apparition à l'influence des idées actuelles plus ou moins conscientes du sujet, mais, outre que la place de ces images est relativement restreinte, elles présentent, comme nous le verrons, des caractères spéciaux.

D'autre part, si notre conception est *exacte*, si la succession des représentations est en majeure partie indépendante, et pour ainsi dire autonome, il doit se trouver des cas où ces représentations existent seules, sans plus, des cas où le rêve est réduit à une succession pure et simple d'hallucinations incohérentes; en fait, pareils cas sont innombrables, et chacun sait qu'ils ont reçu un nom spécial : ce sont les hallucinations hypnagogiques ; ces séries d'hallucinations qui précèdent ou suivent le sommeil proprement dit, sont formées surtout de tableaux sans suite apparaissant sans cause psychologique appréciable et disparaissant de même, comme dans les cas suivants :

Obs. VIII. — Paul Dupuy (1879, p. 11-12) dans un état de demi-somnolence, et sans apercevoir personne, entend une courte phrase prononcée avec un accent gascon très caractérisé. Cette phrase ne faisait nullement suite à ce qu'il avait dans l'esprit.

Obs. IX (Paul Dupuy, 1879, p. 23, n. 1). — « Réveillé depuis trois heures et demie, dit M. X., ne pouvant retrouver le sommeil, et sur le point de me lever, je pensais au rôle du suc pancréatique dans la digestion, lorsque soudain cette phrase conçue par moi, s'intercale pour

ainsi parler dans ma pensée : « Il y en a donc cinq exclusivement. » On dirait la conclusion d'un raisonnement que je ne m'étais point fait. Je n'ai point songé à une série d'objets. L'incohérence a été aussi complète que possible. »

On y observe aussi des images appelées par calembours, et des images à transformations partielles, comme dans le cas suivant :

Obs. X (Hervey de Saint Denis, 1867, p. 256-257). — « Parmi les premières silhouettes qui me sont apparues, je me rappelle d'abord une sorte de faisceau de flèches qui s'est dressé, et puis il a semblé s'entr'ouvrir et former un de ces longs paniers où l'on fait chauffer le linge dans les cabinets de bain. Des serviettes blanches se montraient à travers l'osier. Bientôt les brins d'osier ont paru s'amincir, se contourner, s'enrouler, se transformer enfin en un buisson verdoyant, du milieu duquel s'élançait un arbre touffu. »

Or, avec raison, les hallucinations hypnagogiques ont été considérées par quelques auteurs comme représentant en quelque sorte la monnaie du rêve (Purkinge et Gruthuisen les ont appelées *éléments du rêve* [Brierre de Boismont, 1852, p. 232]. Si on leur compare les illusions sensorielles du rêve proprement dit, on se convaincra facilement qu'elles leur sont proches parentes, et que rien n'autorise à supposer que les conditions de leur apparition ne soient en grande partie identiques. Bien mieux, on note des cas où un rêve véritable se trouve formé des mêmes éléments essentiels apparus quelques instants avant le sommeil, à l'état d'hallucinations dissociées. D'ailleurs, la transition est souvent insensible de l'hallucination hypnagogique au rêve, et notamment on voit Hervey de Saint-Denis, dans la suite de l'observation que nous venons de rapporter, passer graduellement de l'un à l'autre :

Obs. X *bis* (Hervey de Saint-Denis, 1867, p. 257). — « Bientôt les brins d'osier ont paru s'amincir, se contourner, s'enrouler, se transformer enfin en un buisson verdoyant du milieu duquel s'élançait un arbre touffu. Un chien blanc (métamorphose évidente des serviettes) s'agitait de l'autre côté du buisson, s'efforçant de passer au travers, tandis qu'un oiseau blessé se traînait à mes pieds dans le gazon. Le chien étant parvenu à traverser les broussailles, je l'éloignais à coups de canne, quand on m'éveilla. »

En somme il n'y a à notre avis, entre les hallucinations hypnagogiques et les hallucinations qui constituent la trame fondamentale du rêve, aucune différence d'origine; les unes comme les autres semblent parfois surgir spontanément des profondeurs de la con-

science, sans que rien les ait suscitées; elles se transforment, s'appellent, disparaissent, renaissent sans intervention d'un élément logique ou rationnel; — et ceci nous permet de formuler en résumé notre opinion sur le développement de l'élément hallucinatoire du rêve, en disant qu'une série d'hallucinations hypnagogiques peut être considérée comme constituant le cadre d'un rêve, comme offrant l'image exacte de ce que serait un rêve réduit à son élément hallucinatoire. Mais dans le rêve véritable et complet, il y a quelque chose de plus, c'est ce que nous allons maintenant étudier.

II

Le sujet qui rêve, avons-nous vu jusqu'à présent, assiste à un défilé de tableaux généralement incohérents; mais ce n'est certainement pas là tout le rêve : le récit que l'on s'en fait au réveil ne le présente guère comme une suite de tableaux dépourvus de sens, ni même complètement indépendants les uns des autres, mais comme un drame contenant une ou plusieurs idées maîtresses dont le règne parfois dure depuis le commencement jusqu'à la fin. Sans doute, il y a des lacunes : on ne sait pas pourquoi tel personnage a succédé brusquement à tel autre, ni comment on a changé de lieu; mais ces lacunes ne sont pas sans analogie avec celles qui résultent, au théâtre, de la découpure en actes ou en tableaux, et n'empêchent pas le spectateur de comprendre l'ensemble de la pièce. Comment peut-il en être ainsi, puisque, à proprement parler, il n'y a pas de pièce? Il n'y a pas là contradiction : continuant la même comparaison, nous dirons que le sujet assiste au développement des tableaux de son rêve à peu près comme un étranger à une pièce de théâtre; dans l'ignorance des liens réels qui existent entre ces différents tableaux, il en crée d'imaginaires, et son interprétation personnelle arrive à faire corps avec ses souvenirs sensoriels, elle est pour lui la pensée véritable de l'auteur, *la pensée qui a présidé à la création des décors et des personnages, la pensée qui a régi la succession des tableaux.*

Le premier travail qui se fasse sur les hallucinations du rêve, c'est l'interprétation de chacune de ces hallucinations isolément, soit au moment même où elle apparaît, soit peu après. Une hallucination, même parfaite, très vivante, et reproduisant un objet banal, demande à être comprise. L'un de nous, dans un rêve déjà cité [obs. IV, p. 11 et 12] vit « dans un lieu sombre, indéterminé, une jeune fille en vêtements d'un noir sale, sa figure et ses mains étaient grises ». Cette couleur peu attrayante n'était évidemment en réalité qu'une conséquence du ton général du tableau, mais pour le dor-

meur, cela fut immédiatement interprété : « J'en conclus, dit-il, que c'était *la fille d'un charbonnier* ». La même personne, un autre jour, rêve qu'elle trouve un louis d'or [obs. XI], c'était une pièce fort bien frappée à l'effigie de Napoléon III et semblable à celles que l'on voit tous les jours, sauf qu'elle était de ton un peu pâle : aussitôt qu'il eut remarqué ce dernier détail, le rêveur en conclut « que c'était une pièce allemande ».

Les hallucinations comprises et interprétées ainsi une par une n'en formeraient pas moins une succession d'où serait absente toute ordonnance logique. Nous avons déjà dit en effet que celle qui apparaissait dans la plupart des observations devait résulter, pour la plus grande partie, d'un travail secondaire de synthèse, travail que fait l'esprit au cours du rêve, en prenant pour matériaux les tableaux incohérents qui se sont succédé. M. Tannery paraît avoir entrevu cette hypothèse, car il parle « d'un travail logique, inconsciemment commencé pendant le rêve pour relier entre eux les tableaux successifs, travail qui en prolonge la durée apparente et en altère déjà les dessins » [Tannery, 1898, p. 637-640]. « Certaines images, dit aussi M. Delbœuf (1880, p. 639), se perpétuant ou se répétant tandis que d'autres varient, l'esprit, par habitude, se figure que les unes et les autres sont brodées sur le même canevas et forment un tout, tandis qu'il n'a devant lui qu'un assemblage plus ou moins confus de découpures. » Il est regrettable que ni l'un ni l'autre de ces auteurs n'aient cru devoir sortir de généralités un peu vagues pour nous mettre sous les yeux des explications détaillées et des exemples concrets.

Ce travail n'est d'ailleurs pas inconscient, comme le prétend M. Tannery, et un observateur attentif et réfléchi peut parfaitement en suivre le développement sur lui-même : il est seulement involontaire le plus souvent; la coordination qu'il produit n'est bien entendu qu'apparente et secondaire, ce n'est pas autre chose en somme qu'une *interprétation* de l'ensemble des tableaux rêvés.

Habituellement cette interprétation ne se fait pas d'une façon permanente, et pour ainsi dire parallèle au déroulement des tableaux; elle est au contraire intermittente, et surtout de netteté très variable. Elle est fondée le plus souvent sur des caractères communs à tous les tableaux, ou du moins à plusieurs d'entre eux pris ensemble, mais non spéciaux à l'un d'entre eux en particulier : La prédominance d'une certaine nuance ou d'un certain ton, l'absence d'hallucinations de certains sens, la manière dont se succèdent les tableaux, suggèrent une interprétation générale qui apparaît à un moment donné du rêve, quelquefois à la fin seulement. L'un de

nous a depuis longtemps remarqué que s'il assiste en rêve à quelque défilé de tableaux visuels où il n'a sentiment de jouer aucun rôle, il conclut presque toujours qu'il visite une exposition ou un musée; les images sont-elles monochromes ou tout au moins de couleurs effacées, il croit (le cas s'est plusieurs fois présenté) examiner une collection de photographies. Souvent aussi le sentiment confus de son impuissance à diriger la succession des images, à ne pouvoir l'arrêter sur tel tableau qui plaît, fait qu'il pense avoir près de lui quelqu'un dont l'autorité morale l'empêche de séjourner, ou qu'il se croit attendu en quelque endroit indéterminé et obligé de s'y rendre sans s'arrêter en chemin, ou tout simplement qu'une personne fait passer sous ses yeux les différents objets qu'il voit, mais dans tous les cas qu'il y a une autre volonté à côté de la sienne; des interprétations de ce genre suffisent à donner au rêve une certaine apparence d'unité; cela est très net dans les observations suivantes :

Obs. XII (J. Tobolowska, 1900, p. 94). — « Je faisais visiter les travaux de l'Exposition à plusieurs personnes dont je me souviens mal. Nous vîmes d'abord le grand palais des Champs-Élysées dans l'état où il se trouve actuellemeut, puis, pour jouir d'une vue plus étendue, nous allâmes aux environs du pont des Invalides, sur la rive droite. Mais à peine avais-je jeté un coup d'œil sur l'ensemble des constructions qui garnissent la rive gauche de la Seine, que les personnes avec qui j'étais ne trouvant pas la vue assez étendue m'entraînèrent sur la hauteur du Trocadéro. Là se trouvait l'exposition du ministère de la guerre, formée de plusieurs étages superposés, creusés dans le sol et traversés par un chemin de fer qui passait sous un pont sur lequel nous étions.

« Tel est le récit que je me fis à moi-même de mon rêve, quelques minutes après le réveil. On voit qu'il semble assez cohérent et traversé d'un bout à l'autre par une même idée, l'idée que je visitais les chantiers de l'Exposition. Pour me rappeler les détails, je me servis de mon procédé habituel qui consiste à me coucher, à fermer les yeux et à rêver à mon rêve. J'ai acquis ainsi la certitude que les choses s'étaient passées comme il suit :

« Premier tableau. — J'ai les pieds froids et humides, je patauge dans une boue brune et je vois devant moi, à cent mètres peut-être, une grande construction blanche dont la façade s'allonge, et placée de telle façon que les points de fuite se trouvaient très à gauche du tableau. Cette construction était manifestement une colonnade, mais les contours en étaient vagues [1].

1. Depuis plusieurs jours il pleut, et les rues de Paris sont extrêmement sales et boueuses. En outre, dans mon quartier, tout le côté impair d'une rue a

« L'indétermination des contours et la blancheur éclatante de la construction, s'opposant à la couleur sale du reste du tableau, et d'autre part, la sensation que j'avais de piétiner dans la boue, m'ont suggéré l'idée que j'étais devant un monument en construction. Cette idée, je suis sûr de l'avoir eue au moment même, mais je ne crois pas avoir pensé en même temps que le monument fût le Grand Palais des Champs-Élysées.

« Deuxième tableau. — Je me trouve à la tête d'un pont, et je vois des constructions inachevées qui s'élèvent sur l'autre rive. Je crois avoir eu au moment même l'idée très vague que ces constructions étaient celles de l'Exposition. Quant à l'idée que l'endroit où je me trouvais était le pont des Invalides, que ces constructions étaient des palais de la rive gauche, je suis à peu près sûr de ne l'avoir eue qu'après le réveil : elle aurait été dans cette hypothèse déduite de l'ensemble du rêve.

« Je n'avais pas plus que pendantle premier tableau l'idée d'une visite continue et en quelque sorte systématique des chantiers de l'Exposition et non plus l'idée qu'il y eût avec moi qui que ce soit. — Je me souviens nettement d'un certain effort que je faisais pour prolonger la contemplation de ce tableau, lorsque subitement, sans aucune transition et contrairement à mes désirs, le troisième se présenta tout à fait différent, comme on va le voir.

« Troisième tableau. — Il se subdivise en plusieurs parties : 1° le tableau précédent, auquel je m'intéressais, est remplacé par la vue d'un talus gazonné de couleur sombre, s'élevant en pente très douce, assez analogue à certains talus de fortifications modernes, mais sans fossé apparent. Je vois la crête du talus se profilant sur le ciel. Il n'y a pas d'extrémité inférieure, c'est-à-dire que j'ai l'impression vague que ce talus forme la partie supérieure d'une colline avec laquelle il se continue sans interruption, et sur laquelle je me trouve presque aussitôt. Je distingue dans ce talus les extrémités antérieures de canons (ressemblant pour la forme, la couleur et la dimension à des pièces de 120 de long que j'ai vues il y a quelque temps). Les canons étaient engagés dans des sortes d'embrasures dont je ne distinguais que l'extrémité antérieure se découpant sur la surface du gazon. J'ai l'impression que je me trouve là contre ma volonté, que j'ai été obligé (moralement) de m'y rendre. Cette impression s'explique tout naturellement par le mode et les circonstances d'apparition du tableau, tels que je les ai rapportés plus haut, et d'autre part, c'est cette impression (j'en suis à peu près sûr) qui m'a suggéré l'idée qui a donné au rêve son unité apparente et qui s'est développée dans l'ordre

été démoli et reconstruit récemment, mais la chaussée n'a pas encore été remise en état. Presque tous les jours passant par là, je patauge très réellement dans une boue brune, ayant sous les yeux des façades neuves toutes blanches. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que ces deux groupes d'images se soient trouvés associés dans mon rêve.

suivant : a) j'étais attendu là-haut, — b) par des personnes qui y étaient arrivées avant moi, — c) ces personnes s'étaient séparées de moi parce que, voulant aller là, elles s'étaient dépêché, tandis que moi qui n'avais aucune envie d'aller de ce côté, j'avais quelque peu traîné en route. Les deux premiers points étaient extrêmement vagues dans mon esprit sur le moment même ; je ne puis les exprimer sans les éclaircir et les préciser un peu, — d) cette promenade dans des décors disparates est une visite des chantiers de l'Exposition.

« Quatrième tableau. — Dans un talus vert je vois une ouverture comme pour le passage de la voie d'un chemin de fer. Aussitôt réveil. »

Obs. XIII (inédite). « (23 février 1901. Rêve fait vers trois heures trente du matin.) — Je vois d'abord dans un lieu indéterminé, avec la netteté et la précision d'une hallucination hypnagogique, un petit vase en cristal transparent... Ce vase me plait, j'aimerais à le posséder, et je songe à ce à quoi il pourrait bien me servir... Tandis que mon imagination se joue ainsi, l'image principale est brusquement remplacée par celle d'un vase de même forme d'une matière opaque, blanc laiteux, couvert d'arabesques bleues ; je me sens un peu dépité et j'ai l'idée que c'est le même vase que *quelqu'un* a retourné pour m'en montrer un autre aspect. Très vite ce vase est remplacé par une statuette grise comme si elle était en terre glaise, semée à gauche de quelques taches bleues, du même bleu outremer qui formait les arabesques précédentes... j'ai l'idée que la substitution de la statuette au vase a été faite par la même personne qui a tout à l'heure retourné le vase ; puis cette idée se précise : je suis chez un marchand de bric-à-brac qui montre ses marchandises... »

L'absence totale d'hallucinations auditives, fréquente chez quelques personnes, constante chez d'autres [cf. Lasègue, 1881, p. 515], donne lieu à des interprétations curieuses.

Obs. XIV. — Prévost [1834, p. 243-244] rêve qu'il assiste à la lecture d'un opuscule manuscrit ; à un moment donné, il pose une question au lecteur : « Il ne répondit rien, dit-il. Sur quoi je répétai ma question en haussant la voix. — Mot. — La face de cet imperturbable lecteur restait immobile : j'en conclus qu'il était sourd, et m'éveillai. »

Rien de plus fréquent que les muets, dans les rêves, pour des raisons analogues. Le dormeur voit un personnage qui se démène en silence et ne répond pas à ses questions, et ce silence, simple traduction du repos complet de ses centres auditifs, fait qu'il juge avoir affaire à un individu privé de la parole.

On a pu remarquer en lisant le récit de ces rêves que, dans chacun d'eux, l'interprétation qui fait l'unité est apparue d'une manière

graduelle : vague d'abord elle s'est précisée peu à peu, à mesure, semble-t-il, que la constance des caractères sur lesquels elle s'appuyait se confirmait par l'apparition de nouvelles hallucinations. Mais il est évident qu'il n'y a pas là une condition nécessaire; dans certains cas une hallucination peut fournir en quelque sorte à elle seule l'interprétation, et c'est ainsi qu'une image survenant brusquement et sans rapport logique avec celles qui l'ont précédée, peut jouer en quelque sorte pour le dormeur le rôle d'une clé qui lui révèle le sens général de l'ensemble des images plus ou moins incohérentes qui se sont succédé avant ou, plus exactement, qui lui en prête un.

Nous avons présenté séparément, pour plus de clarté, l'interprétation des hallucinations isolées, et l'interprétation des ensembles; il ne faudrait pas croire pour cela que ces deux processus fussent complètement indépendants. Il est presque superflu de faire remarquer que l'interprétation d'ensemble apparue à un moment donné influe sur le sens que prennent les images suivantes; cette influence est particulièrement évidente lorsqu'elle porte sur un état de conscience qui n'est pas une hallucination, mais une illusion reposant sur une sensation d'origine externe : cette sensation interprétée en conformité avec les événements qui l'ont précédée vient s'incruster dans le rêve. Walter Scott [c. p. Brierre de Boismont, 1852, p. 233-234] avait fort bien observé ce phénomène, comme le montre le passage suivant : « un dormeur entend un bruit qui n'est pas suffisant pour l'éveiller tout à fait; il perçoit un attouchement accidentel. Ces impressions font à l'instant même partie de ses rêves et s'adaptent à la teneur des idées qui l'occupent, quelles qu'elles puissent être. Rien n'est plus remarquable que la rapidité avec laquelle l'imagination fournit une explication complète de cette interruption du sommeil, suivant le cours des idées présentées par le rêve, même sans avoir besoin d'un instant de répit pour cette opération. Par exemple, si l'on rêve d'un duel, le bruit qu'on entend réellement devient aussitôt la décharge des pistolets des combattants. Si un orateur prononce son discours en dormant, le bruit devient celui des applaudissements de son auditoire supposé. Si le dormeur est transporté par son rêve au milieu de ruines, le bruit lui paraît être celui de la chute de quelque partie de cette masse. » On peut considérer comme type du genre, le cas imaginé par Gustave Flaubert dans l'Éducation Sentimentale : « Elle [Mme Arnoux] avait rêvé la nuit précédente qu'elle était sur le trottoir de la rue Tronchet depuis longtemps. Elle y attendait quelque chose d'indéterminé, de considérable néanmoins, et, sans savoir pourquoi, elle avait peur

d'être aperçue. Mais un maudit petit chien, acharné contre elle, mordillait le bas de sa robe. Il revenait obstinément, et aboyait toujours plus fort. Mme Arnoux se réveilla, l'aboiement du chien continuait. Elle tendit l'oreille. Cela partait de la chambre de son fils. Elle s'y précipite pieds nus. C'était l'enfant lui-même qui toussait. » [G. Flaubert, 1870, t. II, p. 64-65.] C'est en somme un phénomène banal et depuis longtemps connu, mais qui a souvent été mal interprété (nous aurons occasion de le voir) même par de bons analystes comme Maury.

Dans ces conditlons, lorsqu'une hallucination est comprise non pas à l'aide d'idées plus ou moins générales indépendantes du rêve actuel, ou de réminiscenses de l'état de veille, mais à l'aide de données empruntées aux hallucinations précédentes déjà comprises elles-mêmes, l'intelligence de cette hallucination isolée n'est souvent pas possible à distinguer de l'interprétation de l'ensemble. On peut même concevoir des cas où, d'une façon en quelque sorte continue, l'interprétation de l'ensemble serait liée à l'intelligence de chacune des hallucinations successives et où l'élément logique et l'élément hallucinatoire réagissant ainsi sans interruption l'un sur l'autre auraient l'air unis par des liens indissolubles, — si bien que l'ensemble du rêve se déroulerait uniformément comme un tissu sans couture. L'existence de tels cas est extrêmement probable, mais nous n'en avons pas observé d'exemples bien nets.

Dans les cas les plus fréquents où l'interprétation de l'ensemble ne se fait que d'une façon intermittente, elle agit d'une façon notable, non seulement sur les hallucinations qui suivent son apparition, mais encore sur le souvenir de celles qui l'ont précédée; il est évident, en effet, *a priori* que du moment qu'on les fait entrer en quelque sorte artificiellement dans un ensemble ou qu'on les fait servir à l'interprétation d'un ou de plusieurs tableaux donnés, ces souvenirs doivent se trouver quelque peu modifiés quant à leur signification particulière et quant à leur contenu même : les points qui seront retenus de préférence, et presque exclusivement, sont ceux qui ne sont pas en désaccord avec l'interprétation finale de l'ensemble. Ces altérations en quelque sorte rétrospectives ont été en général fort mal vues. Comme elles jouent un rôle tout particulier dans la construction des notions du temps, l'un de nous a eu l'occasion de les signaler dans un travail antérieur. [J. Tobolowska, 1900, p. 97.]

III

Il est peut-être des rêves qui se réduisent entièrement à ce que

nous venons de voir dans ces deux paragraphes : des successions incohérentes d'hallucinations sur lesquelles l'esprit s'efforce de faire un travail de coordination logique qu'il réussit plus ou moins ; mais dans la plupart des rêves un peu longs on distingue facilement çà et là les effets d'un mécanisme qui semble exactement inverse.

Obs. XV (inédite). — G. I. rêve qu'il se promème dans une rue de banlieue : « Je continuais à marcher, dit-il... Tout à coup j'aperçois une porte cochère et je pense aussitôt que derrière il doit y avoir une cour, peut-être une basse-cour, et je me trouve à l'instant dans cette basse cour : on y tuait un cochon... »

On voit dans ce fragment une première hallucination : la porte cochère ; puis, suggérée par cette hallucination, une réflexion qui n'en est guère qu'une interprétation prolongée, et cette explication est étroitement liée à une deuxième hallucination. Ces tableaux hallucinatoires, en quelque sorte secondaires, paraissent liés quelquefois à une phrase prononcée involontairement et ne correspondant à aucune image précise parmi les images qui l'ont précédée ; exemple :

Obs. XVI (inédite). — G. I. pense la phrase : « Le hibou fait son nid dans les trous des vieux chênes ». — « Je crois, dit-il, que ce fut plutôt pensé que dit ; en tout cas, je ne saurais préciser qui parlait ; était-ce moi, ou un autre ? je n'en sais rien. Dès que cette phrase eut été prononcée (ou conçue) je me trouvai en présence d'un arbre énorme dont le tronc monstrueux était formé par l'enchevêtrement de nombreux troncs plus petits qui s'entortillaient et s'entre-croisaient en laissant de place en place des anfractuosités dans lesquelles devait se trouver un nid de hiboux... Le sol était couvert des énormes racines de cet arbre qui, dans ma pensée, était un chêne ; je ne voyais pas les branches, mais je les savais peu élevées au-dessus de ma tête, très serrées et touffues, formant un véritable plafond qui s'étendait au loin. »

Il ne serait pas conforme à la vérité de dire, comme on en pourrait être tenté, que ces tableaux hallucinatoires secondaires sont amenés, suggérés, par les interprétations et les explications du rêveur : ce qui est exact, c'est qu'ils en sont la transformation, — toute pensée, si abstraite soit-elle, si elle n'est pas réduite à des mots prononcés sans être actuellement compris, auquel cas elle ne mérite plus le nom de pensée et n'est que pur psittacisme, toute pensée, disons-nous, implique une cohorte d'images de toutes sortes, plus ou moins effacées ; que quelques-unes de ces images deviennent hallucinatoires, et nous aurons la deuxième source des hallucinations du rêve ; on pourrait suivre ce passage de la pensée abstraite à l'hal-

lucination, sur une série de cas intermédiaires; en voici du moins quelques-uns, et d'abord, deux fragments d'observations où l'on peut douter s'il s'agit de tableaux vraiment hallucinatoires, ou de simples réflexions faites sous une forme un peu concrète et imagée.

Obs. XVI *bis* (inédite). — G. I. rêve qu'il essaye de frapper un hibou d'un coup de baguette : « J'avais conscience, dit-il, de la nécessité d'étourdir le hibou, car, me disais-je, ces animaux se défendent énergiquement et font souvent des blessures profondes à ceux qui les touchent. Cette pensée ne fut pas formulée avec des mots, mais plutôt avec des images, car, en même temps, je me représentai un oiseau tenu dans mes mains qu'il essayait de pincer avec son bec. Cet oiseau ne ressemblait plus à mon hibou, mais plutôt à un pigeon gris. Il avait une petite tête ronde et le bec droit; bien que je tinsse cette bête dans mes mains, je sentais bien en même temps que je ne tenais rien : c'était comme une pensée, une réflexion en images qui disparut aussitôt formulée et je recommençai ma chasse dans une autre direction. »

Obs XVII (Hervey de Saint-Denis, 1867, p. 469-470). — L'auteur rêve que son âme sortie de son corps est libre de se transporter où elle veut : « L'idée me vient, dit-il, de visiter la lune, et je m'y trouvai tout aussitôt. Je vis alors un sol volcanique, des cratères éteints et d'autres particularités, reproduction évidente de lectures que j'ai faites ou de gravures que j'ai vues, singulièrement amplifiées et vivifiées toutefois par mon imagination. Je sentais que je rêvais, mais je n'étais point convaincu que ce rêve fût absolument faux... je souhaitai... de revenir sur la terre; je me retrouvai dans ma chambre. »

Il y a évidemment là un état intermédiaire entre la pensée réfléchie où les images sont imprécises et tenues seulement pour ce qu'elles valent, et l'hallucination aux contours arrêtés prêtant à description et faisant complètement illusion. L'un de nous vit une fois, de façon particulièrement nette, les trois formes se succéder à court intervalle dans le même rêve :

Obs. XVIII (J. Tobolowska, 1898, p. 28-29). — « Je rêve que j'assiste au repas du Président de la République aussitôt après son élection. Je vois M. Loubet à table, faisant son premier repas présidentiel. Il est assis à une table ronde où auraient pu prendre place quatre personnes... La table est couverte d'une nappe blanche. Il mange... Il y a plusieurs personnes, des personnages officiels qui déjeunent également, vêtus de noir, à quelques pas de distance, à droite et à gauche de la table présidentielle. Vis-à-vis du président je remarque deux couteaux : l'un que je ne me rappelle plus exactement, l'autre qui est un

couteau de cuisine muni d'une lame triangulaire, plus courte et plus large qu'elles ne le sont habituellement : elle est grasse et porte des débris de comestibles comme si elle avait servi pour des sardines à l'huile; le manche est en bois blanc, gras également. Il me vient à l'idée, en le regardant, que c'est le couteau dont se servait M. Loubet avant d'être président... »

Nous voyons dans ce rêve le sujet assailli par des images incohérentes et disparates, et cherchant à s'en donner une explication : cette explication reste abstraite, telle qu'elle eût pu être à l'état de veille. Mais le rêve continue :

Obs. XVIII *bis*. — « Reportant mon attention sur le personnage qui était tout à l'heure M. Loubet, je vois que c'est maintenant sa mère, elle déjeune : le Président déjeune vis-à-vis d'elle, mais il lui tourne le dos. Il est encastré au milieu de la table dont il a le bord devant lui; je fais la réflexion qu'on a dû pratiquer dans la table, une vieille table en bois blanc, à l'aide d'une scie à chantourner, une ouverture circulaire à travers laquelle passe le corps du Président, que l'intervalle entre le bois et ledit corps est obturé exactement par les nappes (je me représente tout cela très nettement), que c'est beaucoup plus commode pour servir, et je vois un domestique qui présente un plat au Président. »

Ici nous voyons encore le sujet s'offrant une explication d'un tableau incompréhensible : mais cette explication se présente sous une forme concrète; elle est double d'ailleurs : il y a la réponse au pourquoi et la réponse au comment : Comment le Président peut-il se trouver au milieu de la table? En réponse apparait le tableau de la scie découpant le bois, avec l'aspect particulier du bois, etc., tableau qui n'est pas tenu pour véritable. Pourquoi le Président est-il placé ainsi? Pour faciliter le service : tableau du domestique apportant le plat, et cette deuxième réponse est, non pas seulement concrète et imagée comme la précédente, mais véritablement hallucinatoire. Dans les cas suivants empruntés à Hervey nous voyons encore le même phénomène dans toute sa perfection.

Obs. XIX (Hervey de Saint-Denis, 1867, p. 278). — « Je me crois dans une rue déserte. Je vois une femme assaillie par deux assassins masqués. Je n'ai rien pour la défendre. Je pense à mon long yatagan qui orne la cheminée de mon cabinet de travail. Que ne l'ai-je sous la main? A peine ce vœu est-il intérieurement formé que je me trouve armé de cette terrible lame dont je fais l'usage le plus heureux. Par cela même que ma pensée s'est arrêtée fortement sur cet objet, ajoute l'auteur, l'image s'en est aussitôt montrée, et cela s'est effectué si natu-

rellement que je n'ai reconnu ce qui était passé dans mon esprit qu'après m'être réveillé. »

Ici l'objectivation de la pensée a été assez complète pour que le rêveur ait pu se servir de l'objet désiré comme il se serait servi à l'état de veille d'un objet réel.

Obs. XX (Hervey de Saint-Denis, 1867, p. 288-289). — « Je rêve que je suis dans une chambre spacieuse et très richement décorée en style oriental. Vis-à-vis d'un divan où je me suis assis, se trouve une grande porte fermée par des rideaux de soie brochée. Je pense que ces rideaux doivent me cacher quelque surprise et qu'il serait bien gracieux qu'ils se soulevassent pour laisser voir de belles odalisques. Aussitôt les rideaux s'écartent et la vision que j'ai souhaitée est devant moi. »

Dans le récit d'un rêve que nous avons déjà cité deux fois nous avions, pour plus de clarté, omis certains passages qui montrent de bons exemples du même phénomène ; voici maintenant le commencement de cette observation dans son intégrité :

Obs. XIII *bis*. — « Je vois d'abord dans un lieu indéterminé, avec la netteté et la précision d'une hallucination hypnagogique, un petit vase en cristal transparent de la grandeur d'un verre ordinaire ayant une forme rappelant celle d'un vulgaire pot au feu (sans les anses), mais d'un galbe très élégant ; il est muni d'un couvercle légèrement bombé ayant en son centre un petit ornement servant de poignée et formé d'une tige verticale d'environ un centimètre, légèrement renflée à son extrémité supérieure et sur laquelle sont insérés, un peu au-dessous du renflement, quatre petits crochets divergeant en croix, à concavité tournée en bas ; le tout en cristal. Ce vase me plaît, j'aimerais à le posséder, et je songe à ce à quoi il pourrait me servir : il pourrait me servir de pot à colle, et je vois *que c'est* un pot à colle, la tige du couvercle est une baguette de verre, elle n'est pas soudée à ce couvercle, mais la traverse par une ouverture qu'elle obture entièrement ; son extrémité inférieure affleure la surface de la colle qui est au fond du vase, l'extrémité supérieure n'a pas changé d'aspect. Je vois que l'extrémité inférieure est creusée d'un pas de vis vertical et aussitôt après je vois à côté du vase à droite une brosse de pinceau montée sur une vis destinée au pas de vis de la baguette de verre. Je fais sur ce système diverses réflexions purement visuelles, je me représente notamment que lorsqu'on retirera le pinceau, l'excédent de colle sera retenu au bord de l'ouverture du couvercle. Tandis que mon imagination se joue ainsi, l'image principale est brusquement remplacée par celle d'un vase de même forme, mais d'une matière opaque, blanc laiteux, couvert d'arabesques bleues ; je me sens un peu dépité et j'ai

l'idée que c'est le même vase que *quelqu'un* a retourné pour m'en montrer un autre aspect; très vite ce vase est remplacé par une statuette grise, comme si elle était en terre glaise encore crue, semée à gauche de quelques taches bleues, du même bleu outremer qui formait les arabesques précédentes; je ne distingue pas ce que figure cette statue, et ne cherche pas à le distinguer ; j'ai cette idée que la substitution de la statuette au vase a été faite par la même personne qui a tout à l'heure retourné le vase, puis cette idée se précice : je suis chez un marchand de bric-à-brac *qui me montre ses marchandises* et je vois ce marchand à ma gauche, sous les traits du père X..., bouquiniste de la place de Sorbonne; la statuette a été modelée par Gustave Flaubert qui en a fait plusieurs du même genre : c'était une série de caricatures de *bourgeois*; je me réjouis de ce que je vais être en possession de cette chose rare : une œuvre sculpturale faite par ce grand écrivain et non destinée au public; je fais effort pour en distinguer le modèle et je vois qu'elle représente un ours nonchalamment assis sur un canapé. Je pense alors que cette statue est fragile, étant en terre crue : cette pensée a consisté, je crois, uniquement dans un tableau visuel de la statuette s'affaissant un peu comme si elle était molle. Brusquement elle est remplacée par une grande feuille in-quarto jaunie... »

Il serait d'un grand intérêt d'étudier les caractères intrinsèques spéciaux de ces hallucinations secondaires, mais il faudrait pour cela un grand nombre d'observations précises fort difficiles à recueillir, et d'ailleurs cette étude s'écarterait du cadre que nous nous sommes tracé; aussi en dirons-nous seulement quelques mots, d'après notre expérience personnelle. Ces hallucinations nous paraissent différer notablement de celles dont nous avons parlé en premier lieu et que nous avons considérées comme formant la base du rêve au point de vue représentatif; voici les deux caractères particuliers qu'elles nous ont paru présenter d'une façon à peu près constante. Le premier est qu'elles sont ordinairement moins objectives, et ne s'imposent pas avec la même apparence de la réalité extérieure que les autres. Le second est qu'elles sont courtes, fugitives : elles s'échappent pour ainsi dire afin de faire place à d'autres qui leur sont intimement associées; on sent qu'elles font partie d'une série qui tend à se développer; lorsqu'on les rappelle, on a de la peine à les isoler, elles se présentent par petits groupes que l'on croirait facilement ne former chacun qu'un seul tableau; mais dont chacun, étant composé non selon l'ordre naturel objectif, mais selon l'ordre idéal, scientifique en quelque sorte, renferme ordinairement, pris dans son ensemble et considéré au point de vue de la réalité objective, des contradictions internes. C'est ainsi notamment que les lois

de l'espace et du temps n'y semblent pas respectées et que des objets nous sont présentés, ou des parties d'objets, qu'en réalité, étant donnée la situation matérielle que nous croyons occuper, nous ne pourrions pas voir, ou des sons que nous ne pourrions pas entendre, etc.. C'est ainsi qu'ayant rêvé, par exemple, une feuille de papier blanc on croit se rappeler avoir vu en même temps d'une façon à peu près aussi nette ce qui était écrit sur la face opposée qui cependant devait nous être cachée; en réalité les deux images contradictoires avaient été non simultanées, mais successives. Il nous serait difficile de donner de faits de ce genre des exemples précis, mais nous croyons que chacun pourra en trouver de plus ou moins nets dans ses propres souvenirs.

Peut-être pourrait-on ramener à un seul ces deux caractères, cette tendance au développement logique qui rend en somme l'hallucination *invraisemblable* et cette faible objectivité; en tout cas, il est facile de voir que tous deux sont la conséquence directe de l'origine même de ces hallucinations et l'on peut concevoir des cas où l'hallucination s'éloigne suffisamment de ses racines rationnelles pour perdre complètement ces caractères et devenir en tous points semblable aux hallucinations que nous avons dites primitives.

Conclusion.

Il n'entre pas dans notre plan de faire une comparaison détaillée et approfondie entre l'état de rêve et l'état de veille; néanmoins nous ne pouvons nous dispenser de faire à ce sujet quelques remarques, qui en même temps d'ailleurs nous serviront de récapitulation et de conclusion.

Ce qui se dégage de notre conception du rêve, c'est que dans le rêve comme dans la perception extérieure, la matière principale est fournie par des successions d'images indépendantes et non par des idées; l'apparition et la succession des perceptions de la veille n'obéissent pas à proprement parler à des lois psychologiques : il semble bien qu'il en soit de même d'un grand nombre des hallucinations du rêve; celles-ci nous paraissent incohérentes par suite de notre ignorance des lois qui les régissent, lois qui seraient aux fausses sensations ce que les lois du monde physique sont aux vraies; il est infiniment probable d'ailleurs que ce sont des lois physiologiques agissant dans le domaine du système nerveux, et plus particulièrement des organes des sens, en comprenant ici sous la dénomination d'organes des sens, tout ce qui est proprement sensoriel dans le système nerveux, ganglions et centres aussi bien

que terminaisons : nous doutons fort d'ailleurs que les modifications des unes puissent ne pas être accompagnées de modifications correspondantes des autres.

Sur ces successions incohérentes d'hallucinations, l'esprit s'efforce de faire le même travail de coordination logique qu'il accomplit pendant la veille sur les perceptions, les reliant entre elles par des liens supposés, bouchant plus ou moins heureusement par des conceptions plus ou moins abstraites les intervalles qui les séparent. Ici la différence entre les deux états s'accentue et prend un caractère plus nettement psychologique. Dans la veille normale l'interprétation et la coordination des images repose exclusivement sur les données de la veille, non seulement de la période de veille actuelle, mais encore et surtout de périodes antérieures : de là, formation d'un système très cohérent qui va sans cesse et de jour en jour s'élargissant et se perfectionnant ; dans le rêve, au contraire, l'interprétation et la coordination se font non seulement à l'aide des données du rêve, mais encore à l'aide de celles de la veille, et d'autre part n'utilisent pas les données des périodes de rêve antérieures, mais seulement de la période actuelle ; ce qui fait qu'il y a *des rêves* et seulement *une veille*, et que ces rêves n'apparaissent chez le sujet sain que comme accidents sans portée pratique.

Cependant, la différence la plus remarquable à notre avis et peut-être la plus profonde entre la veille et le rêve, c'est la présence dans ce dernier d'un phénomène qui ne se produit jamais dans la veille normale : la dissociation des idées en leurs images élémentaires, images qui peuvent alors devenir hallucinatoires au même degré que celles qui forment la matière fondamentale du rêve. L'étude approfondie de ce phénomène nous paraît devoir dominer toute la psychologie du rêve, elle nécessiterait à elle seule de longues recherches, et impliquerait la possession de notions beaucoup plus précises que celles que l'on a actuellement, sur les différences qu'il y a entre une image qui est hallucinatoire et une image qui ne l'est pas.

BERNARD LEROY ET J. TOBOLOWSKA.

1834. Prévost. *Quelques observations psychologiques sur le sommeil*. In : Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts, rédigée à Genève, année 1834, t. I. *Littérature*, p. 225-248, Genève, Paris, Bruxelles, 1834, in-8.

1839. Burdach. *Traité de physiologie*. Trad. française, t. V, Paris, in-8.

1851. Charma. *Du sommeil*. In : *Mémoires de l'Académie de Caen*, avril 1854, p. 46-48 et 92-95.

1852. Brierre de Boismont. *Des hallucinations*. 2e éd., entièrement refondue. Paris, 1852, in-8, XVI + 720 p.

1861. L.-F. Alfred Maury. *Le sommeil et les rêves; études psychologiques.* Paris, 1861, in-8, VII + 426 p.; 2e éd., Paris, 1862, in-12, VII + 426 p.; 2e éd. (augmentée), Paris, 1865, VII + 484 p.

1867. Anonyme [Hervey de Saint-Denis]. *Les rêves et les moyens de les diriger*, Paris, 1867, in-8.

1869. Gustave Flaubert. *L'éducation sentimentale.* Paris, 1870, 2 vol. in-8.

1879. P. Dupuy. — *Étude psychophysiologique sur le sommeil.* Bordeaux, 1879, in-8, 48 p. (Extrait du *Journal de médecine de Bordeaux*, nos 31, 32, 33, 34 et 35).

1879 et 1880. Delbœuf. *Le sommeil et les rêves.* In : *Rev. Philos.*, 4e année, t. VIII, p. 329-356 et p. 494-520; 5e année, t. IX, p. 129-169, p. 413-437 et p. 632-649, Paris, 1879 et 1880, in-8.

Novembre 1881. Lasègue. *Le délire alcoolique n'est pas un délire, mais un rêve.* In : *Archives générales de médecine*, 1881. Réimp. in : *Études médicales*, t. II, p. 203-227, Paris, 7e série, t. VI (148e de la coll.), p. 513-536. 1884, in-8.

Novembre 1883. Alix. *Les rêves.* In : *Rev. Scientif.*, 3e série, t. VI (32e de la coll.), 3e année, 2e semestre, novembre 1883, p. 554-561.

1889. Alix. *Étude du rêve.* In : *Mémoire de l'académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, 9e série, t. I, p. 283-326, Toulouse, 1889, in-8.

1894. Paul Tannery. *Sur l'activité de l'esprit dans le rêve.* In : *Rev. Philos.*, 19e année, t. XXXVIII, p. 630-634. Paris, 1894, in-8.

1900. Justine Tobolowska. *Étude sur les illusions du temps dans les rêves du sommeil normal.* Paris, 1900, in-8, 112 p.

LES PRINCIPES DE LA MORALE

La loi morale.

I

L'idée fondamentale à laquelle se rattachent les théories que nous avons exposées dans le précédent article au sujet de la conscience morale, c'est que la moralité est l'achèvement et la perfection des puissances de notre être, la plus haute expression d'une vie qui à sa racine n'est que nutrition, comme chez la plante; à un degré plus élevé, sensation et mouvement, comme chez l'animal; à un degré plus élevé encore, réflexion et capacité de se gouverner soi-même; et qui se développe sans cesser d'être une, de même que d'une tige, frêle à sa naissance, sortent un tronc, des branches, des rameaux, des feuilles, des fleurs et des fruits. Cette façon de concevoir la moralité ne surprendra, croyons-nous, personne parmi les philosophes aux yeux desquels ce qui achève la nature est aussi ce qui l'explique; de sorte que l'ordre moral est la vraie raison d'être de la vie animale et de la vie végétative, bien que la moralité ne puisse se réaliser sans avoir pour soubassement la vie végétative et la vie animale, ou plutôt justement parce qu'elle ne le peut pas. De plus, si la vie morale n'est que le prolongement et l'épanouissement de la vie physique, il faut admettre, comme nous l'avons montré déjà, que ce qui règle la vie morale, à savoir la conscience morale, n'est que le degré supérieur et la forme parfaite de ce qui préside aux fonctions du corps organisé, c'est-à-dire de l'instinct vital. Ces principes posés, il nous reste à examiner quelle théorie de la moralité va pouvoir s'en déduire.

La fonction de l'instinct, à son plus haut comme à son plus bas degré, c'est, avons-nous dit, de créer et d'entretenir la vie. Mais la vie rencontre des obstacles. Dans la vie physique ces obstacles viennent de la nature extérieure au vivant; car, bien que le vivant englobe dans son être métaphysique la nature universelle, on peut dire cependant que cette nature lui est extérieure; et même, c'est la nécessité où il est de s'adapter sans cesse aux conditions nouvelles d'existence que la nature lui impose qui le fait soumis à la loi du

devenir et appartenant au temps, alors que par son être métaphysique il n'appartient qu'à l'éternité. Dans la vie morale, les obstacles ne viennent plus, au moins directement, de la nature extérieure, mais du vivant lui-même. Ce sont alors les passions qui, cherchant le plaisir dans l'exercice anarchique des fonctions particulières, tendent par là même à la destruction de la vie supérieure et morale, puisque la vie avant tout est unité. C'est donc du sein même de notre être que naissent, pour se faire la guerre et pour nous déchirer par leurs divisions, ces « *deux hommes* » dont parle saint Paul, l'homme qui veut vivre et celui qui veut jouir, quelque certitude qu'il ait d'en mourir.

A vrai dire, la lutte des deux combattants ressemble moins à un combat corps à corps qu'à une comparution devant un juge. Le juge c'est la volonté phénoménale, plus ou moins éclairée par la réflexion, plus ou moins maîtresse d'elle-même par conséquent, et par là plus ou moins disposée à donner gain de cause à l'homme de la vie contre l'homme de la jouissance.

Les deux adversaires ont des manières fort différentes de présenter leurs requêtes. L'homme de la jouissance réclame comme réclame la faim, qui veut manger et qui n'a pas à dire pourquoi, parce que la faim ne connaît pas la raison, avec laquelle elle n'a rien de commun. L'homme de la vie, au contraire, réclame au nom de la raison seule. Le premier crie, comme pour étourdir, le second ne crie pas, mais il commande. Il nous faut étudier la nature de ce commandement.

Qu'est-ce que le devoir commande? On sait comment Kant répondait à cette question. Le devoir, selon Kant, n'est pas l'un de ces *impératifs conditionnels* ou *hypothéthiques*, « impératifs de la prudence ou de l'intérêt », qui commandent en vue d'un but extérieur à atteindre, comme la santé, la considération ou la fortune, et auxquels on peut se dispenser d'obéir en renonçant aux avantages que leur accomplissement devait procurer; c'est un *impératif catégorique*, c'est-à-dire qui commande sans condition, parce qu'il a sa fin en lui-même. C'est donc aussi un impératif qui ne commande que lui-même, puisque, s'il commandait autre chose que lui-même, il ne serait pas une fin ultime. De plus c'est un impératif qui n'a pas besoin de donner les raisons de ses commandements; de sorte qu'on peut lui appliquer le vers connu de Juvénal :

Sic volo, sic jubeo : sit pro ratione voluntas,

car demander pourquoi un ordre est donné, c'est demander ce qui le

justifie, c'est-à dire à quelle fin il tend. Du moment qu'il est lui-même une fin ultime, il n'a plus besoin de justification.

Cette doctrine est bonne, et même elle s'impose, du moins si l'on reconnaît la nécessité de faire de la vie morale autre chose qu'un conflit d'appétits et de passions, et de la soumettre à la raison. Que dit Kant, en effet, sinon que la raison doit être souveraine? Et comment serait-elle souveraine si elle commandait une action, non parce qu'elle est raisonnable, mais parce qu'elle plaît davantage? La raison ne commande que ce qui est raisonnable — proposition qui est presque une tautologie, — c'est-à-dire qu'elle ne commande qu'elle-même, parce qu'elle ne peut vouloir qu'elle-même, et elle commande comme elle veut, inconditionnellement. Il est donc impossible de comprendre le devoir autrement que ne le comprend Kant. Mais, s'il en est ainsi, d'où viennent les répugnances qu'excitent chez un si grand nombre de philosophes, nullement hostiles d'ailleurs à l'idée du devoir, la morale kantienne? C'est qu'il ne suffit pas, pour fonder la morale, d'analyser exactement le contenu logique de l'idée du devoir; il faut encore poser le devoir *in concreto*, le rattacher à l'expérience, lui donner une place dans la vie humaine, le présenter en un mot, non comme un concept abstrait, mais comme une réalité vivante. Or sur ce point la philosophie de Kant s'est trouvée en défaut. Kant fait de la raison un noumène, en quoi certes il n'a pas tort. Mais chez lui le noumène est séparé du phénomène et constitue un monde à part. De là dans sa doctrine du devoir une foule de difficultés, que la critique a maintes fois mises en évidence, et qui donnent lieu, aujourd'hui encore, à d'excellents esprits de se demander s'il est possible de fonder la morale sur l'idée d'obligation, et s'il ne vaudrait pas mieux essayer de se passer définitivement de cette idée comme ont fait les anciens. Les reproches les plus graves et les mieux mérités, ce semble, qu'on a adressés à cette doctrine, sont : d'abord que le devoir y prend le caractère d'un postulat, sans autre justification que le sentiment intime de chaque homme; en second lieu, que ce devoir, étant l'expression d'une raison absolue qui ne peut vouloir et commander qu'elle-même, n'a point d'objet dans le monde de notre expérience où tout est relatif, et se réduit, par rapport à ce monde, à une pure forme sans matière; en troisième lieu, que la loi morale telle que la comprend Kant, en nous proposant comme terme de l'action un idéal autre que notre bonheur, est en opposition avec la plus certaine et la plus fondamentale de toutes les lois de notre nature, puisque, comme dit Bossuet, « l'homme veut être heureux, il ne veut que cela, il veut tout pour cela ».

Il nous faut examiner si, la moralité étant comprise comme le plus haut développement possible de toutes les puissances de la vie, ainsi qu'il a été dit, le devoir conçu comme il faut le concevoir, c'est-à-dire comme l'a conçu Kant, trouve une place dans la philosophie morale; et s'il y peut entrer sans donner lieu aux difficultés qu'il soulève dans la doctrine kantienne.

Vivre et être sont deux termes corrélatifs. La vie est la forme unique et universelle de l'être : tout ce qui n'a pas la vie n'a de l'être que l'apparence. L'être est-il nécessaire? Évidemment, puisque le néant est contradictoire. La vie aussi est donc nécessaire; et comme la vie n'est rien en dehors des êtres vivants, comme d'autre part, la vie dans les vivants c'est l'effort qu'ils font pour subsister, pour accomplir les fonctions vitales, c'est-à-dire pour vivre, le vouloir vivre chez les vivants est également nécessaire. Ainsi ce qui apparaissait au premier abord comme une nécessité purement métaphysique ou ontologique, la nécessité d'être, se transforme sous l'action de cette conception dominatrice que l'être c'est la vie, en une nécessité psychologique et morale, qui est la loi primordiale de notre nature, la nécessité pour l'être de se vouloir et d'agir en conséquence. Cette nécessité même est telle que l'être ne peut vouloir que soi, et que toute autre volition suppose celle-là; car, dans la volonté même par laquelle je me détruis, je m'affirme et me veux encore, comme l'avait bien vu Schopenhauer. Je ne puis vouloir l'Etre divin lui-même que parce que je trouve en lui la perfection et la plenitude de mon être propre : et c'est être dupe de son imagination que de prétendre dire avec sincérité ce que disait Fénelon : « Anéantissez-moi, ô mon Dieu! si cela est utile à votre gloire ». Ainsi il est bien vrai que le vouloir être est un vouloir inconditionnel.

Mais comment la nécessité métaphysique de l'être, impliquant la nécessité psychologique du vouloir être, peut-elle être le principe d'un devoir? Quel devoir y a-t-il de faire ce que l'on ne peut pas ne pas faire? C'est, comme nous l'avons dit déjà, que la vie a des degrés, et que, pour réaliser la vie supérieure, il est nécessaire, sinon de sacrifier, du moins de subordonner la vie inférieure. Or la vie inférieure ne se laisse pas subordonner sans protestation. Elle aussi a son instinct, qui est une forme inférieure du besoin d'être et de vivre. Cet instinct la défend avec énergie contre la loi à laquelle prétend la soumettre l'instinct supérieur, qui veut la vie rationnelle et divine plutôt que la vie sensible et animale. Sans doute ce der-

nier est tout aussi absolu que l'autre dans ses revendications; mais est-il le plus fort? Toute la question est là. Si nous avons au cœur un amour de Dieu assez puissant pour triompher de la nature, la nature sera vaincue; autrement elle restera maîtresse. Dans tous les cas, et quelle que soit sa force, la conscience morale exige toujours l'action par laquelle sera réalisée en nous la vie la plus haute possible; et, comme cette action dépend en dernier ressort de la volonté réfléchie, laquelle est capable d'entendre et de comprendre, on s'explique fort bien que le langage que tient à cette volonté la conscience morale, pour obtenir ce qu'elle réclame, prenne la forme d'un ordre, et d'un ordre absolu.

Ainsi le devoir peut se prouver, quoi qu'en ait dit Kant. Seulement, il est entendu que c'est à la condition qu'on le rattache à la nature, comme nous l'avons fait, parce qu'en dehors de la nature on n'a pas de base pour établir dialectiquement quoi que ce soit. Du reste, si on ne le rattache pas à la nature, on se met dans l'incapacité non seulement de le prouver, mais même de le concevoir. Comment, en effet, nous faire une idée quelconque d'une chose qui ne se rattacherait en rien à la nature, ni, par conséquent, à notre expérience? Supposer que nous le pouvons serait revenir à la doctrine des idées innées sous sa forme la moins acceptable. Nous connaissons le devoir, dira-t-on peut-être, par sentiment, non par concept : nous sentons qu'il nous oblige sans savoir ce qu'il est. Expliquer ainsi l'idée du devoir revient à en faire un concept empirique, et par là même à nier le devoir. Il faut, avec Kant, conserver au devoir son caractère d'idée pure, et même d'idée transcendante. La difficulté est seulement d'en faire une idée transcendante sans le faire évanouir. Or c'est à quoi, suivant nous, Kant ne réussit pas, parce que son noumène est tellement dégagé de tout contact avec l'expérience qu'il en devient inaccessible à une pensée incapable comme la nôtre de se passer d'un contenu expérimental. Le grand défaut de la doctrine de Kant, ce n'est pas le noumène, comme l'ont dit Fichte, M. Renouvier, et tant d'autres; c'est le noumène séparé. On ne peut rejeter le noumène sans tomber dans le pur phénoménisme, et le phénoménisme est le point de vue de la science, non celui de la philosophie. Le vrai noumène c'est celui qui, tout en demeurant inaccessible à l'entendement comme aux sens, est indispensable à l'intelligence de la nature même en tant que nature : c'est la *forme* d'Aristote, c'est-à-dire, en définitive, l'unité, puisque la *forme* d'Aristote, c'est la pensée, et que penser et unir sont une seule et même chose.

Voulant être et voulant vivre, nous voulons les fonctions de la

vie aussi nécessairement que la vie elle-même. Par là le devoir prend un contenu déterminé, et la philosophie morale sort du pur formalisme si justement reproché à Kant. Du reste, en commandant la fonction, la raison ne commande rien qui diffère de la vie; car la fonction n'est pas à la vie ce qu'est un moyen à une fin. La fonction est la vie elle-même, considérée sous l'un des innombrables aspects qu'elle présente en tant que se réalisant dans le temps et dans l'espace. La dualité de la vie et de la fonction n'est donc pas autre chose que la dualité de l'être en tant qu'il est un et de l'être en tant qu'il est multiple, dualité réelle, comme est réelle la distinction du phénomène et du noumène, mais qui n'empêche pas que l'être en tant qu'il est un et l'être en tant qu'il est multiple ne soient un seul et même être.

Mais, en commandant la vie et ses fonctions, le devoir ne commande-t-il pas autre chose que lui-même? Il y a là un point à examiner, puisque, ainsi que nous en sommes tombé d'accord avec Kant, et sans doute avec la grande majorité des critiques, si le devoir commande autre chose que lui-même, il n'y a plus de devoir au sens d'impératif absolu.

En nous commandant la vie, la raison en réalité nous commande *un noumène*, ou plutôt *le noumène*, attendu qu'il ne peut exister d'autre noumène que celui-là. Le devoir est donc purement rationnel, aussi bien quant à sa matière, la vie, que quant à sa forme, la raison ou le vouloir vivre; ce qui implique qu'il n'y a ici ni matière ni forme, et que la distinction que marquent ces deux termes, appliquée au devoir, est toute d'apparence, et n'a en réalité aucun sens. Du reste, il est évident que le vivre et le vouloir vivre sont une seule et même chose, et que, par conséquent, on ne peut pas faire du premier l'objet du second. Car la volonté de vivre ne produit pas la vie comme la volonté de marcher produit la marche. Dans ce dernier cas la cause est extérieure à son effet, dans le premier elle se confond avec lui. Il est donc bien vrai qu'en commandant à la volonté phénoménale la réalisation de l'être ou de la vie à son plus haut degré possible, la raison ne lui commande rien qui ne soit rationnel, rien par conséquent qui soit autre qu'elle-même. Et la même chose est vraie si l'on considère que ce n'est pas seulement la vie que la raison commande, que c'est encore la fonction, puisque, comme nous l'avons dit tout à l'heure, la vie et la fonction ne font qu'un. Sans doute avec la fonction nous descendons dans le monde des phénomènes; mais ne faut-il pas, pour que l'acte moral ait une réalité, que le noumène et le phénomène se rencontrent et s'identifient, ne fût-ce qu'à la manière dont s'identifient une courbe et une

droite en leur point de tangence? Et comment cette exigence sera-t-elle mieux satisfaite que par une théorie qui fait la fonction phénoménale et nouménale à la fois : phénoménale en ce qu'elle appartient au temps et à l'espace, nouménale en ce que la vie y tient tout entière avec son unité et son indivisibilité.

Reste la question du bonheur. En donnant pour objet immédiat et unique à la volonté rationnelle de l'homme la raison, et par conséquent l'être et la vie, ne le détournons-nous point de l'objet naturel et nécessaire de toutes ses aspirations, le bonheur? Tout dépend à cet égard de la nature du rapport qu'on établit entre le bonheur et la moralité. Kant, on le sait, tenait ce rapport pour synthétique. Mais c'est là une thèse qui paraît bien difficilement admissible. Kant a pu prouver qu'il existe des principes synthétiques de la connaissance humaine, qui sont en même temps des principes nécessaires, en se fondant sur les conditions *a priori* de la connaissance en général. Mais ici, toute ressource du même genre lui faisant défaut, il est condamné à recourir à l'intervention de Dieu; et il faut bien avouer que ce Dieu, sans autre raison d'exister que le besoin qu'on en a pour la besogne qu'on lui fait faire, ressemble singulièrement au *Deus ex machina* de la tragédie antique. Aucun philosophe, aucun savant ne voudrait faire intervenir Dieu pour expliquer les phénomènes de la nature. Est-il plus sage de le faire intervenir dans le noumène pour réparer les brèches de nos conceptions? De plus, si c'est par Dieu seul qu'est rétablie l'harmonie de la moralité et du bonheur; si l'ordre de la nature ne comporte aucune connexion immédiate entre ces deux choses; comme il ne saurait exister pour nous deux fins absolues irréductibles, nous sommes dans la nécessité de choisir, c'est-à-dire de nous attacher à la moralité seule, en reléguant dans une vie future ce bonheur auquel cependant l'homme aspire, et légitimement ce semble, pour la vie présente. Il faut donc, ou bien que le bonheur ne soit qu'un vain mot, ou bien qu'il dérive analytiquement de la moralité.

Le caractère analytique du rapport existant entre le bonheur et la moralité est une conséquence certaine des principes de la doctrine que nous exposons. La loi morale c'est la loi de l'être, l'être c'est la vie, et la vie c'est l'exercice normal des fonctions. Or à l'exercice normal des fonctions la jouissance est attachée, non par une faveur de la nature ou de Dieu, mais par la nécessité des choses. En effet, nous sommes conscients, c'est-à-dire que nous avons le sentiment de nous-mêmes, et ce sentiment ne peut être qu'un plaisir ou une peine. Quand sera-t-il une peine? Évidemment, lorsque nous ne serons pas comme nous devons être, et par consé-

quent, lorsque la fonction ne s'accomplira pas ou s'accomplira mal. Quand sera-t-il un plaisir? Lorsque la fonction s'accomplira normalement selon le vœu de la nature. Ainsi le plaisir n'est pas autre chose que le sentiment qu'un être a de lui-même en tant que l'une de ses fonctions s'exerce conformément à la nature. Et le bonheur, qu'est-il, sinon le sentiment que nous pouvons avoir de nous-mêmes en tant que toutes nos fonctions s'exercent en parfaite harmonie les unes avec les autres, et que, par conséquent, nous possédons la plénitude de la vie dont notre nature est capable? Entre la vie et le bonheur la connexion s'établit donc d'elle-même sans intervention du dehors; et c'était assurément la pensée d'Aristote lorsqu'il disait que « le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur », bien que cette expression d'*ajouter*, prise à la lettre, semble avoir un autre sens.

Ainsi, voulant sa vie, l'homme veut son bonheur, et, voulant son bonheur, il ne veut rien qui ne soit conforme à l'ordre de la nature. Kant, à l'encontre de cette doctrine, prétendait que, si l'on veut son bonheur, du moins inconditionnellement, on est empiriste et utilitaire. C'était confondre le bonheur avec le plaisir. Sans doute, si l'on recherche un plaisir pour lui-même, et que, par conséquent, l'on exerce, sans égard à l'harmonie nécessaire des fonctions, la fonction à laquelle ce plaisir est attaché, on le met en dehors des conditions de la moralité; mais on se met enfin en dehors des conditions du bonheur. Nous croyons nous être suffisamment expliqué sur ce point dans notre premier article pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Que l'on condamne donc tant qu'on voudra la recherche du plaisir; mais le bonheur est autre chose, car il est d'ordre nouménal, et vouloir l'ordre nouménal, ce n'est pas être empiriste. Du reste, le bonheur lui-même ne saurait être le but immédiat de notre action. Quoiqu'il soit inséparable de l'être et par conséquent de la moralité, la moralité a cependant par rapport à lui une antériorité logique, ou plutôt métaphysique, qui ne permet pas de le mettre avant elle. Il y a là un ordre des termes qu'il ne faut pas renverser. C'est pourquoi il y a du vrai dans la doctrine qui donne comme objet du devoir la réalisation d'un certain bien qui n'est pas le bonheur. Ce bien, c'est l'être, la vie, la moralité, comme on voudra, puisque toutes ces choses n'en font qu'une; mais il y aurait alors à dire que c'est également le bonheur, parce qu'entre le bonheur et l'être il y a connexion nécessaire, mais non pas identité.

II

La doctrine que nous venons d'exposer présente deux caractères

essentiels : c'est une doctrine naturaliste, et c'est une doctrine rationnelle. Ainsi, tandis que par un côté elle est très différente de la doctrine morale de Kant, elle lui est, par un autre côté, très semblable. Nous nous sommes expliqué déjà sur certaines dissidences importantes. Il en est d'autres qu'il nous faut considérer encore, afin de les justifier si la chose est possible.

La raison, avons-nous dit, dans tel cas donné, commande à la volonté empirique de l'homme telle action déterminée, non pas que cette action soit la meilleure, absolument parlant, qui puisse être accomplie, mais parce que c'est celle que l'individu, à ce moment-là, doit accomplir pour rester en harmonie autant qu'il est possible, avec lui-même et avec la nature. Il suit de là que, tout en admettant le caractère absolu du devoir, puisque la raison commande formellement et sans condition, nous devons rejeter l'idée de la loi morale, du moins de la loi morale conçue à la manière de Kant, comme une sorte de code éternel s'imposant à nos volontés raisonnables avec une nécessité qui, pour être purement morale, n'est pas en soi moins absolue que la nécessité logique avec laquelle les vérités mathématiques s'imposent aux phénomènes de la nature. En un mot, nous repoussons la loi morale en tant qu'expression d'un monde nouménal et transcendant. Il y a bien une loi, puisqu'il y a un ordre; mais cette loi est en quelque sorte une loi de circonstance, comme la plupart de celles qu'édictent les législateurs humains, et nous ne voyons d'absolu dans la législation morale que le pouvoir que possède la raison de donner des lois à la volonté d'une manière générale.

Cette conséquence évidente des principes que nous avons adoptés est ou paraît être grave. L'idée d'une loi morale universelle, commandant à tous les hommes les mêmes choses de la même manière, est si aisément acceptée par le sens commun, qu'il semble à beaucoup d'esprits que la rejeter soit rejeter la morale elle-même. Pourtant, sans parler des raisons particulières que nous venons d'indiquer, que de raisons communes on peut lui opposer !

D'abord, si l'on fait de la loi morale un ensemble de vérités subsistant en soi et constituant pour l'homme d'inviolables règles de conduite, on sera contraint d'admettre que cette loi est gravée dans nos âmes « comme l'édit du préteur sur son album », suivant l'expression de Leibniz; car, du moment qu'elle m'oblige, il est nécessaire que je la connaisse; et, comme elle n'est formulée nulle part, il faut bien que j'en trouve en moi la notion innée. Or c'est là une thèse certainement erronée, parce qu'il ne peut y avoir d'inné en nous que les formes pures de la pensée.

Kant, il est vrai, répondrait à cela que la réalité de la loi morale n'implique pas la connaissance innée en nous du code entier des prescriptions qu'elle nous impose. Il suffit que nous ayons un criterium nous permettant de reconnaître à chaque moment si l'action dont il s'agit pour nous est conforme ou non à ce que la loi morale exige. Or ce criterium existe, c'est la possibilité d'ériger l'action dont il s'agit en maxime universelle de conduite pour tous les êtres raisonnables. Par exemple, si l'on pouvait douter qu'il soit défendu de mentir ou de voler, il suffirait de considérer que le vol et le mensonge, s'ils s'universalisent, emportent la destruction de la propriété individuelle et la ruine de l'autorité de la parole humaine, c'est-à-dire quelque chose qui est contradictoire avec les notions mêmes du vol et du mensonge; d'où l'on serait en droit de conclure que le vol et le mensonge ne peuvent être voulus par une volonté raisonnable.

Cette réponse est-elle satisfaisante? On en peut douter; car la doctrine de Kant ôte à la conscience morale le caractère de spontanéité qu'on s'accorde généralement à lui reconnaître, et sans lequel elle ne peut pas être en effet. Au lieu d'un instinct inné ou acquis, Kant voit dans la conscience une pure réflexion que n'accompagne aucune tendance. Mais une idée étrangère et indifférente à la sensibilité — s'il en existe de telles en dehors des idées mathématiques — est certainement incapable d'exercer sur la volonté une action quelconque. La conscience est donc nécessairement une puissance active; de sorte que la doctrine de Kant aboutit à la nier, — du reste lui-même en a le sentiment, car il n'en parle jamais, — et pourtant comment s'en passer?

Ajoutons que la doctrine de Kant au sujet du criterium moral suppose l'identité et l'invariabilité des idées morales chez tous les hommes, ce qui n'est pas, puisque l'expérience montre que les hommes sont loin d'être d'accord entre eux au sujet de ce que la loi morale commande ou défend; que leurs conceptions du bien et du mal varient avec le degré de civilisation auquel ils sont parvenus; et qu'enfin il y a une genèse de la conscience morale dans l'individu et dans l'humanité.

On peut objecter encore à la doctrine kantienne de la morale impersonnelle et immuable que, lorsqu'il y a conflit entre deux devoirs, c'est naturellement au devoir le plus important qu'il faut donner la préférence; et que, par conséquent, il n'est pas une de ces maximes que Kant prétend inviolables qui ne puisse et ne doive être sacrifiée à un moment donné. Par exemple, on reconnaitra sans doute que celui qui cache un proscrit dans sa maison, et à qui l'on vient demander s'il sait où est ce proscrit, a le droit et même le devoir de

mentir pour sauver son hôte. Si donc il existe des principes de conduite universels, c'est théoriquement et *in abstracto*; or la doctrine de Kant est précisément que ces principes s'imposent dans la pratique d'une manière absolue.

Enfin il est certain qu'en prétendant imposer à l'homme l'observation d'une loi parfaite et absolue, transcendante par conséquent, et en présentant cette loi comme la règle effective de toutes les actions humaines; en voulant, en un mot, que la vie phénoménale, non seulement exprime, mais encore réalise un ordre nouménal, Kant a profondément méconnu les caractères essentiels et les conditions d'existence de la vie phénoménale. Que l'on conçoive la morale comme on voudra, une chose est incontestable : c'est que son principal, et même au fond son unique objet, c'est de constituer rationnellement la vie présente. Mais constituer rationnellement la vie présente c'est la constituer d'après des principes qui soient ceux de la vie présente, non d'après des principes différents. Vouloir, comme le fait Kant, que la volonté réalise dans le temps et dans l'espace un absolu transcendant, c'est vouloir l'impossible, ainsi que lui-même le reconnaît lorsqu'il dit que « pas un acte vraiment moral n'a été accompli depuis le commencement du monde »; et c'est désorganiser la vie phénoménale au lieu de l'organiser. Que Kant nous propose la perfection morale comme un idéal vers lequel nous devons tendre, soit. La vie phénoménale d'un être raisonnable doit être un progrès, une ascension constante vers l'absolu; mais il est impossible que la réalisation de l'absolu même soit jamais sa loi effective.

Ainsi nous croyons être fondé à nier l'existence d'une morale éternelle, antérieure et supérieure à la nature, et par laquelle la nature serait régie dans la mesure où les phénomènes qui la composent dépendent de nos volontés. Le devoir est réel, mais il est l'expression d'une nécessité particulière née d'une situation contingente, et non pas d'une nécessité idéale et éternelle. Est-ce à dire pourtant qu'il faille dénier aux préceptes de la morale toute généralité? Evidemment non. Il serait étrange, alors que tous les phénomènes de la nature se prêtent à la généralisation, de supposer que seuls les faits d'ordre moral ne s'y prêtent pas. Il y a donc des pratiques de conduite communément bonnes, et d'autres communément mauvaises, qu'on peut formuler en des maximes d'une généralité très grande, et telle qu'il est toujours dangereux de s'en écarter, à moins d'une indication très précise et très ferme de la conscience morale; de même qu'il est dangereux pour un artiste de s'affranchir de certaines règles esthétiques sanctionnées par l'ap-

probation des siècles, de sorte que le génie seul et un succès éclatant peuvent faire excuser une pareille audace.

Allons plus loin, et reconnaissons qu'il est en morale des maximes d'une généralité non pas seulement très grande mais encore absolue, ainsi que le veut Kant. La chose est aisée à comprendre. Ce que la raison exige, et ce que par conséquent le devoir nous commande, c'est que nous fassions de nos actions conscientes un tout organique. Mais toute organisation suppose des principes de structure auxquels l'être organisé est tenu de se conformer. Ainsi l'embryon humain, pour se constituer un corps d'homme, doit se donner un cerveau, un cœur, des poumons. La *biologie morale*, si l'on peut ainsi parler, n'échappe pas plus à cette loi que la *biologie physique*; c'est-à-dire que pour donner à ses actions la forme organique, la volonté consciente doit observer certaines règles, qui pour elle sont des lois inviolables, et par conséquent universelles.

Comment se conciliera cette généralité des principes de structure organique soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, avec le caractère d'individualité que présentent incontestablement les êtres organisés d'une même espèce, et que nous avons dû reconnaître également dans les actions morales? Comme se concilient, partout où ils se rencontrent, le général et le particulier; comme se concilient les deux thèses qui attribuent, l'une au premier, l'autre au second, les caractères de l'être, le conceptualisme et le nominalisme. L'individualité des êtres particuliers est absolue; c'est-à-dire qu'on ne retrouverait pas chez deux de ces êtres deux qualités ou deux parties rigoureusement identiques, et pouvant par conséquent être transportées de l'un à l'autre sans qu'après le changement la physionomie des deux individus soit en rien altérée. Voilà le nominalisme. Mais, d'autre part, ce qui n'est pas identique est semblable. Il existe donc dans la nature des généralités fondées, non pas sur l'identité, mais sur la similitude. Ainsi, le nominalisme n'exclut en rien le conceptualisme, pourvu qu'on ne pousse pas le nominalisme jusqu'à affirmer l'hétérogénéité complète et absolue de tous les êtres individuels, ce qui serait absurde et contraire à la plus vulgaire expérience; et pourvu, d'autre part, que l'on ne cherche pas la généralité là où elle ne peut pas être, à savoir, dans l'identité totale ou partielle.

A prendre ainsi les choses, c'est le nominalisme qui explique le conceptualisme, et qui le fonde. Kant l'entend autrement. Comme il veut que les préceptes de la morale soient l'expression d'un noumène inconnaissable, il les pose d'abord comme une donnée première, et les considère comme des vérités générales subsistant en

soi. C'est donc du conceptualisme qu'il part. Mais, ce faisant, retrouvera-t-il le nominalisme? Il le faut, car les actions morales sont évidemment individuelles; et ce serait une absurdité de prétendre faire de ces actions deux parts, dans l'une desquelles serait la généralité avec la moralité, et dans l'autre l'individualité avec l'indifférence. Or il ne paraît pas qu'il soit aussi facile de passer du conceptualisme pur au nominalisme, que du nominalisme au conceptualisme. En effet, comment des règles générales de conduite pourraient-elles déterminer avec tous ses détails l'action particulière et précise que j'aurai à accomplir dans un cas également particulier et précis? Que l'on ne vienne pas dire, encore une fois, que c'est la maxime générale de l'action qui seule importe. Non, c'est l'action elle-même, parce qu'on ne peut pas séparer de l'action la maxime générale qui l'inspire. Soutenir qu'une idée morale commande l'action dans sa forme, et qu'une puissance purement organique la réalise *in concreto* avec la complexité infinie de ses détails et de ses circonstances, c'est ne pas s'entendre avec soi-même. Le pouvoir qui fait l'action réelle et celui qui la fait morale, doivent être homogènes, ou plutôt ils doivent être un seul et même pouvoir, s'exerçant sous des formes ou à des degrés différents. C'est pourquoi nous continuerons à considérer la conscience morale comme un prolongement de l'instinct vital, et la vie morale comme le degré supérieur de la vie naturelle, en rejetant la loi morale telle que la conçoit Kant.

III

La doctrine que nous défendons n'est pas seulement une doctrine naturaliste, avons-nous dit, c'est aussi une doctrine rationnelle. Considérée sous ce dernier aspect, ce ne sont plus des oppositions qu'elle présente à l'égard de la philosophie morale de Kant, mais au contraire des similitudes, qui vont parfois jusqu'à une entière conformité.

Ce qu'on y peut voir d'abord, c'est qu'elle est, comme la doctrine de Kant, une doctrine d'autonomie, puisqu'elle place, non pas sans doute dans la volonté abstraite de l'homme, mais dans sa raison, le fondement de l'obligation morale. Ainsi, en tant qu'il est sujet du devoir, l'homme n'a point de maître. Il n'obéit à personne, parce que le devoir n'est pas un commandement que personne puisse lui imposer. C'est ce dont, au reste, il est aisé de se rendre compte d'une manière directe.

L'expérience nous montre constamment un homme donnant des

ordres à un autre homme : et si l'autorité du premier est légitime, si surtout l'ordre qu'il donne est conforme à la vérité et à la justice, nous jugeons que l'obéissance du second est moralement nécessaire; ce qui nous conduit naturellement à penser que la volonté peut recevoir sa loi du dehors, et que je puis être obligé de vouloir, non pas ce que je veux, mais ce que veut autrui. Cependant, à la réflexion, on reconnaît aisément que cette hétéronomie de la volonté n'est qu'une apparence. Si je fais ce que l'on me commande, c'est que je veux le faire; et si je le veux, il faut admettre de deux choses l'une : ou bien que j'obéis par crainte d'un châtiment, ou bien que je reconnais l'action commandée comme étant la plus raisonnable et la plus juste. Dans le premier cas ce n'est pas réellement à ma volonté que s'adresse le commandement. Si tu ne veux pas encourir telle peine, me dit-on, agis de telle façon.

Donc je reste maître de décider s'il vaut mieux pour moi exécuter l'ordre reçu ou subir la peine annoncée; c'est-à-dire qu'en prenant parti, ma volonté n'obéit qu'à elle-même. Dans le second cas l'autonomie de ma volonté n'est pas moins certaine; car il est clair qu'alors je veux l'action commandée, non parce qu'elle est commandée, mais parce qu'elle est raisonnable; ce qui revient à dire que je la veux et que je l'accomplis parce que je me la prescris à moi-même.

Mais, dira-t-on, ne peut-il pas arriver que nous obéissions sous l'empire d'un sentiment autre que celui de la crainte ou celui de la conviction personnelle, par exemple, par amour pour celui qui commande et pour ne pas lui déplaire, ou encore parce que nous avons confiance en sa sagesse plus qu'en la nôtre, et parce que nous sommes convaincus que ce qu'il nous ordonne ne peut être que bon? Sans doute, mais on aurait tort de voir là des faits qui témoignent en faveur de l'hétéronomie de la volonté. En effet, si obéissant par amour aux ordres d'une autre personne je fais une chose déraisonnable, ma conscience me le reproche, preuve que j'ai violé ma loi, comme je la viole quand j'obéis à mes passions personnelles. Si, au contraire, c'est un acte raisonnable et juste que l'amour m'inspire, son accomplissement devient une loi pour moi parce qu'il est raisonnable et juste, non parce qu'il est inspiré par l'amour. Quant à cette sorte d'abdication d'une raison inférieure devant une raison supérieure, c'est encore, au fond, un acte de liberté et une affirmation d'autonomie; car c'est un acte de sagesse, et la sagesse, quand elle est consciente et voulue, ne se distingue en rien de la liberté même. Ainsi il est de toute façon inconcevable qu'une volonté puisse recevoir sa loi d'une autre volonté.

Nous avons eu ailleurs occasion de montrer[1] que dans l'ordre spéculatif les vérités toutes faites ne servent de rien; qu'une vérité imposée du dehors peut être crue, mais ne sera jamais comprise, parce que nous ne comprenons que les idées que nous avons découvertes, ou plutôt créées nous-mêmes par l'effort spontané de notre pensée; de sorte que la raison de l'homme ne saurait jamais être *enseignée* au sens propre et absolu du mot. La même chose est vraie dans l'ordre moral, sous une forme seulement un peu différente. Une loi que nous aurions reçue du dehors nous demeurerait toujours étrangère, à la manière d'une vérité qui nous aurait été imposée, et que nous ne nous serions pas assimilée faute de pouvoir la faire nôtre. Une telle loi pourrait encore nous commander comme un maître commande à ses esclaves, au nom de la force. Elle pourrait même se faire obéir, parce que la crainte est un puissant moteur de la conduite humaine. Mais ce qu'elle n'obtiendrait pas c'est une obéissance raisonnable, à moins que nous n'en eussions nous-mêmes reconnu la justice, auquel cas elle perdrait pour nous son caractère d'hétéronomie.

Quel est donc le rôle de l'autorité dans le monde? Ce rôle n'est pas aussi grand que le pensent quelques-uns, mais il est encore considérable. On conçoit d'abord que là où la raison spontanée de l'individu ne parle pas assez haut ni assez clair, soit parce que les passions étouffent sa voix, soit pour toute autre cause, il y ait utilité très grande, et peut-être même nécessité absolue, à ce qu'une parole de sagesse prononcée par une personne ayant qualité pour instruire et réprimander, vienne rappeler à la volonté coupable sa propre loi méconnue par elle. De là les préceptes par lesquels une conscience supérieure cherche à former et à élever jusqu'à son niveau des consciences inférieures; de là les commandements moraux de tous genres, le Décalogue, par exemple. A se placer au point de vue des religions qui reconnaissent l'autorité du Décalogue, — et il est clair que c'est à ce point de vue seul que la question se pose, — le Décalogue ne peut être considéré comme une loi que Dieu aurait imposée à l'homme en vertu de sa toute-puissance et de son titre de créateur et de père, parce que les raisons qui rendent impossible l'existence d'une législation émanant d'une volonté autre que celle du sujet que cette législation doit régir, s'appliquent à la volonté divine comme à toute autre.

Mais le Décalogue se comprend à merveille au contraire, s'il apparaît comme un enseignement solennel, donné par Dieu à l'homme,

1. *Essais de philosophie générale*, § 357.

de vérités sur lesquelles celui-ci n'était pas suffisamment éclairé par sa conscience, et sur lesquelles, par conséquent, son esprit pouvait hésiter.

Et que l'on ne croie pas que cette doctrine, qui n'attribue à Dieu sur l'homme en quelque sorte qu'un droit de conseil et de direction, implique une diminution du souverain domaine de Dieu sur ses créatures. Dieu, en nous faisant raisonnables et libres, nous a constitué une existence distincte, et, à certains égards, indépendante de la sienne. Est-il scandaleux d'admettre après cela qu'il a mis en nous également le principe de la loi par laquelle devait être régie cette existence, surtout étant donné que l'autonomie est logiquement inséparable de la raison et de la liberté?

Du reste, à qui comprend les choses, l'idée que Dieu ne possède sur nous que le droit de rappel d'une nécessité morale dont le principe est dans notre raison, apparaît de suite comme une de ces vérités provisoires, qu'il peut être bon d'opposer pour un moment aux erreurs contraires, mais auxquelles il est impossible de se tenir comme à des vérités définitives. En réalité, c'est bien en Dieu que le devoir a son fondement suprême, sans préjudice d'ailleurs pour le principe de l'autonomie de la volonté humaine, lequel demeure intangible. On connaît la *morale indépendante*, qui veut que la loi morale soit impérative, que le droit et le devoir soient inviolables, et que pourtant la loi morale soit entièrement immanente à l'âme humaine, sans aucun caractère de transcendance. « J'écarte tout théologisme, toute théorie de l'absolu », écrivait Proudhon. « La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine : c'est lui faire tort que la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité.... La théorie de la raison pratique subsiste par elle-même; elle ne suppose ni ne requiert l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; elle serait un mensonge si elle avait besoin de pareils étais[1]. » Parler ainsi c'est bien mal comprendre l'immanent, le transcendant et leur rapport. Sans doute, si l'on se représente Dieu comme une existence radicalement différente et séparée de la nôtre, son empire sur nous devient incompréhensible. Mais Dieu est au plus profond de nous-mêmes, ainsi que nous l'avons montré précédemment, et que l'ont admis les grands penseurs de tous les temps. L'immanence n'exclut donc pas la transcendance, elle l'implique. Nous ne sommes vraiment nous-mêmes que dans la mesure où nous sommes uns avec Dieu. Dire que nous nous imposons à nous-mêmes la loi

1. *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, p. 84.

morale et que Dieu nous l'impose, c'est, par conséquent, au fond, dire la même chose.

On peut aller plus loin encore, et donner à l'opinion commune sur ce sujet une satisfaction plus complète. Il y a une loi morale, puisqu'il y a une raison. Les anciens eussent peut-être accepté la loi morale en ce sens : les Stoïciens en sont tout près. Mais il y a dans la conscience moderne quelque chose de plus, l'idée que toute infraction à la loi morale est un outrage fait à une majesté souveraine ; ce qui suppose que l'obéissance à cette loi est l'objet d'un commandement exprès de cette majesté. Faut-il voir là une illusion de l'anthropomorphisme? Pas le moins du monde, du moins s'il est permis d'attribuer à Dieu le caractère personnel. Mais pourquoi cela ne serait-il pas permis? Ce n'est pas ici le moment de discuter la question ; mais nous sommes convaincu que la doctrine de l'immanence bien comprise n'exclut nullement l'idée que Dieu existe en soi et indépendamment de nous, au moins autant que nous existons indépendamment les uns des autres. Quoi qu'il en soit, acceptons pour un instant, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, la personnalité divine. Il en résultera que nous pouvons offenser Dieu, de même que nous offensons les hommes. Or, quand nous offensons les hommes, nous violons un commandement tacite et légitime qu'ils nous font. Car, si la conscience commande à autrui de me respecter dans ma personne, je le lui commande également, quoique d'une autre manière : et l'autonomie de sa volonté ne reçoit par là aucune atteinte. Il en est de même à l'égard de Dieu. Si Dieu est vraiment une personne, et si nous pouvons l'offenser, Dieu nous commande au même sens et de la même manière que les hommes, sauf la distance infinie qui existe entre la dignité de la personne divine et celle d'une personne humaine. Mais comment admettre que nous pouvons offenser Dieu? Évidemment ce serait incompréhensible s'il n'y avait pas de providence; mais la doctrine de la providence s'impose du moment qu'on a admis la personnalité divine; et, la providence reconnue, il devient aisé de comprendre qu'en manquant au devoir nous traversons les desseins de l'amour divin, et par conséquent nous offensons Dieu, sans d'ailleurs faire de tort qu'à nous-mêmes et au reste des créatures. C'est ainsi que Dieu et la raison nous commandent différemment les mêmes choses.

Cependant la question de l'autonomie de la raison dans le domaine moral donne lieu à une difficulté. Nous avons dit plus haut que le fondement de l'obligation morale est, non pas dans la volonté empirique et plus ou moins arbitraire de l'homme, mais dans sa raison, qui seule est absolue. C'est donc la raison qui commande à la

volonté empirique; mais ce commandement, la volonté empirique peut-elle le recevoir? Il ne le semble pas, puisque les raisons que nous avons alléguées pour établir l'autonomie de la volonté se rapportaient précisément à la volonté empirique seule. Du reste il est évident que, si la question de l'autonomie se pose, ce n'est pas au sujet de la raison et de la volonté nouménales, qui sont autonomes en quelque sorte par définition, mais c'est au sujet de la raison et de la volonté phénoménales, desquelles l'action à accomplir dépend d'une manière directe. Dès lors on se demande si l'acceptation par la raison et la volonté phénoménales d'une loi à elles imposée par la raison et la liberté nouménales, ne constitue pas pour les premières une véritable hétéronomie. Il n'en est rien pourtant. Voici, croyons-nous, comment la chose peut se comprendre.

La raison qui commande à la volonté empirique, c'est la raison en tant qu'elle préside aux fonctions vitales, c'est-à-dire, en définitive, la raison spontanée. Mais la raison spontanée n'est pas autre chose que la forme de l'unité imprimée aux fonctions vitales par le vivant lui-même. Ainsi la raison spontanée n'est qu'une *forme* au sens aristotélicien du mot; nous voulons dire toutefois une forme sans matière, par conséquent une forme pure. Quant à la matière à laquelle s'applique cette forme, ce sont nos représentations, nos pensées, en définitive notre raison et notre volonté empirique. Mais, si le rapport de la volonté transcendante à la volonté phénoménale est celui d'une forme à une matière, ces deux volontés sont, non pas deux choses distinctes existant à part l'une et l'autre, mais une seule et même chose considérée à des points de vue différents; et, par conséquent, on ne peut pas dire que le commandement de l'une ait à l'égard de l'autre le caractère d'une loi hétéronomique.

IV

Un autre point sur lequel il faut encore adhérer presque sans réserve aux idées de Kant, c'est l'intention morale. Il n'y a au monde, selon Kant, qu'une seule chose qui soit absolument bonne, c'est la bonne volonté. Là-dessus, quiconque croit à la raison, et veut lui donner le gouvernement de la vie humaine, est nécessairement d'accord avec l'illustre auteur de la *Critique de la Raison pratique.*

Si la raison n'était chez l'homme qu'un accident, un moyen et un instrument dont l'aurait pourvu la nature pour lui permettre d'atteindre plus complètement ou plus rapidement sa fin, laquelle alors ne pourrait être que le plaisir, on serait en droit de ne considérer

dans les actions de l'homme que leur rapport avec l'obtention de cette fin, sans avoir égard à leur valeur au point de vue de la raison toute pure. Dans ces conditions, il importerait peu de rechercher comment une action a été faite, et par conséquent, quelle intention a présidé à son accomplissement, mais seulement ce qu'elle est et ce qu'elle vaut comme élément de plaisir pour l'agent ou pour d'autres êtres; car alors l'intention serait sans prix par elle-même, et la considération n'en offrirait aucun intérêt, sinon peut-être en ce que, survivant naturellement à l'action qu'elle a déterminée, elle est capable de susciter dans l'avenir des actions semblables. Telle est, en effet, la manière dont les moralistes empiriques apprécient le rôle et l'importance de l'intention en morale. Mais pour nous qui, avec Kant, considérons la raison comme ayant sa fin en elle-même, et qui pensons que le bonheur est la conséquence naturelle de la vie raisonnable, sans pour cela devoir être la fin immédiate de nos actes, l'intention morale prend une tout autre valeur; car, à l'entendre ainsi, il est clair que nos actions valent, essentiellement parce qu'elles sont conformes à la raison, et secondairement, en quelque sorte, parce qu'elles servent à notre bonheur.

Mais est-ce la même chose de dire qu'une action a été faite conformément à la raison et de dire qu'elle a été faite avec une intention droite? Oui, et voici pourquoi.

Tout ce qu'accomplit en nous et chez les autres êtres l'activité spontanée a pour objet d'établir entre nous et la nature entière l'harmonie la plus parfaite possible, et présente, par conséquent, un caractère rationnel, mais *objectivement* rationnel, et rien de plus. L'homme cependant étant appelé à concourir par sa raison et par sa volonté réfléchies à l'accomplissement de sa destinée, il ne suffit pas que ses actions soient objectivement rationnelles, il faut encore qu'elles le soient *subjectivement*; c'est-à-dire que leur rationalité soit par lui comprise et voulue. Car ce qui fait l'être raisonnable c'est de vouloir ce qui est rationnel, et de le vouloir en tant que tel. On n'agit donc raisonnablement qu'à la condition d'agir *par raison*, c'est-à-dire avec la volonté de faire ce que l'on fait parce que cela est raisonnable, à l'exclusion de tout autre motif. Sans doute au-dessous de la raison qui se connaît et se veut elle-même, il y a une raison qui, ne se connaissant pas et ne se voulant pas, veut encore des choses conformes à l'ordre général de la nature, et raisonnables par conséquent. Tel l'instinct vital qui, sans conscience aucune, préside à l'organisation du corps animal ou végétal; telle même la tendance qui, avec une conscience plus ou moins distincte, pousse l'animal à l'accomplissement de ses fonctions naturelles. Mais la

moralité n'est pas dans l'instinct vital ni dans les tendances; elle commence plus haut, avec la conscience rationnelle de soi et la volonté d'agir rationnellement inspirée par le respect de la raison même. Du reste, il ne faudrait pas croire que là où manque cette volonté, l'action puisse demeurer rationnelle à la manière des actions que commandent l'instinct vital ou les tendances naturelles. Dans le domaine de l'action réfléchie, tout ce qui n'a pas pour principe la raison se voulant elle-même est radicalement irrationnel, parce qu'alors l'activité est gouvernée par des appétits et des passions qui, tendant au plaisir, c'est-à-dire à l'exercice de certaines fonctions sans égard à leur dépendance envers les autres, ne peuvent porter dans l'être que le trouble et la mort. Donc tout ce que dans sa vie consciente et réfléchie l'homme ne fait pas pour la vérité et la justice, il le fait pour le mal. Ici, pas plus qu'ailleurs, l'indifférence ne saurait exister.

Il résulte de là que l'intention droite n'est pas, comme plusieurs le pensent, une simple addition à l'action morale, qui lui donnerait son parfum et son prix sans la constituer en aucune manière: c'en est, au contraire, la forme, l'âme et l'essence. C'est pour n'avoir pas bien compris ce caractère de l'intention morale qu'on a posé plus d'une fois une question qui paraît embarrassante, et qui n'est que vide, la question de savoir si la bonne intention excuse ou n'excuse pas d'une action mauvaise. Il est certain, en effet, que, si cette question était légitime, elle serait d'une solution difficile; car comment condamner un homme qui a agi de bonne foi? Et, d'autre part, la bonne foi qui fait commettre en sécurité de conscience des actions peut-être hideuses ou atroces est-elle autre chose qu'une aberration et une démence? Mais ces difficultés ne sont pas réelles, parce que la question n'est pas légitime; et elle ne l'est pas, parce qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'intention à l'action comme une chose à une chose différente. L'action accomplie avec la volonté d'obéir à la raison et au devoir, — pourvu, bien entendu, que cette bonne intention soit réelle, et ne soit pas l'une de celles dont *l'enfer est pavé*, — est nécessairement raisonnable, puisqu'elle est commandée par la conscience du sujet, et que, pour le sujet, l'action commandée par sa conscience est toujours la meilleure qu'il puisse accomplir à ce moment-là, étant donnés l'état de son intelligence et le niveau de sa moralité. Sans doute, parler ainsi c'est faire de la raison pratique une chose relative; mais qui donc oserait soutenir que la raison pratique est une, identique et absolue chez tous les hommes? Nous l'avons dit, la loi morale n'est pas un code de prescriptions qui s'imposent uniformément et avec une égale nécessité à tous les êtres raisonnables. En soi, elle

est une et absolue, parce que la perfection morale ne comporte pas de degrés ni de formes diverses; mais les applications qu'en font les hommes varient avec l'état de leur intelligence et le développement de leur culture morale. Telle action qu'une conscience supérieure doit s'interdire comme un véritable crime, la polygamie par exemple, peut fort bien apparaître aux yeux d'une conscience inférieure comme naturelle et nécessaire, et par là devenir, pour cette dernière conscience, moralement légitime; de même que le suif dont se régalent, dit-on, les Cosaques, et qu'ils digèrent avec facilité, serait pour nos estomacs rebutant et insupportable. Et s'il est des pratiques condamnables en soi, et de fait condamnées par les civilisations les plus grossières aussi bien que par les plus avancées, comme le parjure et l'assassinat, c'est que ces pratiques ne peuvent être admises par aucune forme d'organisation de la vie humaine, pas plus qu'un caillou de silex ne peut entrer dans la constitution d'un vivant quelconque, animal ou plante. Mais alors il est impossible que de telles pratiques se présentent à la conscience d'aucun individu comme ordonnées par la loi morale telle qu'il la comprend; et, par conséquent, il est impossible aussi qu'aucun individu se les permette de bonne foi.

Ainsi il n'y a pas lieu de se demander si la bonne volonté excuse d'une action mauvaise, puisque là où il y a réelle bonne volonté l'action n'est jamais mauvaise. A cela, ceux qui ont posé la question répondront que sans doute l'action accomplie en conformité avec une intention droite ne saurait être *moralement* mauvaise, mais qu'elle peut l'être *naturellement*; et qu'il s'agit de savoir si ce qu'elle a de correct au point de vue moral doit faire passer sur ce qu'elle a de fâcheux, et peut-être d'intolérable au point de vue naturel. Mais que signifie cette instance? Un acte qu'a commandé la conscience du sujet est un acte moralement légitime. Si, cette conscience étant d'ordre inférieur, l'acte qu'elle a prescrit ou autorisé révolte nos sentiments d'honnêteté, il faut plaindre le sujet dont le développement moral est si peu avancé, mais non pas le blâmer, à moins qu'il ne soit cause lui-même de l'obscurcissement de sa raison. Si cet acte menace l'ordre social, il faut l'arrêter ou l'empêcher de se produire. Voilà tout. Où peut-on voir là un conflit entre deux formes différentes du bien, le bien naturel et le bien moral?

Du reste, c'est une erreur complète de s'imaginer qu'il puisse exister deux biens différents et irréductibles l'un à l'autre. Deux biens irréductibles constitueraient pour l'homme deux idéaux suprêmes, deux fins absolues, et cela est contradictoire. On est tenté souvent de considérer le plaisir comme un bien, et de l'opposer au devoir,

ou du moins à l'acte moral qui en serait un autre. Mais le plaisir n'est pas un bien, et le devoir, pas davantage. Il n'y a qu'un bien, qui n'est ni le bien naturel, ni le bien moral, mais le bien tout court, lequel est un en essence comme en nombre, quoique nous lui donnions des noms différents, être, vie, moralité, bonheur, suivant le point de vue duquel nous le considérons. Quant au plaisir et à l'acte moral qui sont les aspects phénoménaux l'un du bonheur, l'autre de la moralité, ils sont des biens sans doute à ce titre, mais non pas autrement; c'est-à-dire que ce qu'il y a de bon en eux tient au noumène qu'ils manifestent, et non pas à eux-mêmes en tant que séparés ou séparables du noumène. Ainsi, sans parler de l'acte moral que personne ne songe à considérer à part de la moralité, le plaisir est un bien comme expression dans la conscience empirique d'un état de bonheur ou de béatitude; en lui-même il n'est rien qu'une illusion et un rêve; de même que l'un de nos membres, qui vit tant qu'il reste uni à notre corps, meurt sitôt qu'il s'en détache. C'est pourquoi nous devons chercher l'être, la vie, jamais le plaisir pour le plaisir, bien qu'il nous soit permis d'en jouir lorsqu'il se présente.

Cependant on peut, si l'on veut, conserver sous une forme acceptable la dualité du bien naturel et du bien moral, et par là donner satisfaction au sens commun. La moralité c'est la vie dans sa perfection. Mais tous les êtres ne sont pas appelés à réaliser en eux-mêmes la vie parfaite. Pour ceux qui ne le sont pas, on peut donc dire que le bien demeure bien naturel, faute de pouvoir s'achever en devenant bien moral. Et pour l'homme même, qui peut monter plus haut, l'opposition du bien naturel et du bien moral subsistera encore. Car il est possible, il est même inévitable que la vie supérieure ne puisse s'établir sans se subordonner, et par conséquent sans se sacrifier la vie inférieure. Mais la vie inférieure, qui a ses organes, ses lois, et qui se suffit en quelque sorte à elle-même, puisqu'on peut s'y tenir, et qu'en fait les animaux s'y tiennent, luttera nécessairement ainsi que nous l'avons dit déjà pour son indépendance. On comprend donc qu'un conflit ne puisse manquer de s'élever entre les deux vies, malgré leur fondamentale identité de nature; et là est la cause de ce dualisme des tendances qui divise l'homme contre lui-même, en le plaçant entre deux biens contraires, l'un inférieur, qu'il appelle bien naturel, l'autre supérieur, qui est le bien moral.

V

Ainsi il ne suffit pas pour la moralité d'agir conformément à ce

que la raison commande, il faut encore agir avec la volonté expresse d'obéir à la raison. Mais en quoi consiste cette volonté? Il y a là un point sur lequel nous allons être encore une fois obligé de nous séparer de Kant, parce que nous n'entendons pas comme lui la volonté rationnelle. Il s'agit de la part qu'il convient de faire au sentiment en morale.

La doctrine de Kant sur cette question est tout à fait explicite. Kant considère nettement l'intrusion d'un sentiment quelconque dans les décisions d'une volonté droite comme altérant la pureté de l'acte moral. Le véritable honnête homme, suivant lui, n'est pas celui qui fait du bien parce que son cœur le porte à la bienfaisance, mais celui que sa nature ou ses propres malheurs rendent insensible aux malheurs des autres, et qui pourtant s'applique à soulager les malheureux parce qu'il regarde cela comme un devoir. Cette façon de faire le bien est d'ailleurs, suivant Kant, celle que nous recommande la religion chrétienne. « Quand l'Évangile nous fait un devoir d'aimer notre prochain, et même notre ennemi, il n'entend sans doute point parler de cet amour qui est l'effet d'une inclination de notre nature, car cet amour-là ne se commande pas, mais de cette manière d'être à l'égard de notre ennemi qui seule dépend de notre volonté, et seule peut être commandée comme un devoir[1]. »

Ce recours à l'autorité donne-t-il à la thèse de Kant un appui réel? On en peut douter. Quand l'Évangile dit que nous devons aimer même ceux qui nous haïssent, il ne nous commande pas sans doute de les aimer de l'amour de tendresse que nous donnons à nos amis ou à nos enfants, mais il exige pour eux ce que, dans le christianisme, on appelle *l'amour de charité*, c'est-à-dire un amour fait de respect pour la personne humaine, et de compassion pour toutes les misères physiques ou morales, quelque part qu'elles se rencontrent. Or l'amour de charité est autre chose que la conception purement intellectuelle du devoir. C'est un véritable sentiment, dans lequel on retrouverait même une certaine tendresse d'ordre supérieur ; car il est impossible de ne pas s'intéresser à ce qui excite à la fois le respect et la pitié. Mais laissons l'argument d'autorité, et voyons la thèse en elle-même.

Si Kant rejette le sentiment, c'est que, selon lui, la raison en tant que pratique est une faculté transcendante, dont la fonction est d'imposer à la volonté empirique des actions qui, conformes à des maximes susceptibles d'être universalisées, expriment dans l'expérience un monde nouménal. D'où il suit que la vertu consiste à agir

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

sous l'impulsion d'une idée pure, l'idée du devoir. A cela on peut objecter qu'il n'existe en nous aucune conception à laquelle ne se mêle quelque image sensible, et même, en dehors peut-être des idées mathématiques, aucune conception qui ne s'accompagne de sentiments, de tendances, de dispositions affectives ou répulsives, lesquelles font en quelque sorte corps avec elle, tant elles lui sont étroitement unies; et que, de plus, une idée pure serait, de l'aveu de tous les philosophes, incapable de déterminer la volonté à l'action; de sorte que ce qui donne à l'idée du devoir son caractère moral, en la rendant effectivement pratique, c'est le sentiment même que Kant veut exclure.

Il est vrai qu'à cette difficulté la *Critique de la raison pratique* fournit une réponse. Parmi les sentiments de l'homme il en est un, selon Kant, qui, par privilège, sans cesser d'appartenir à la nature, la dépasse, et est comme l'expression de l'absolu dans notre sensibilité même : c'est le respect, sentiment d'un caractère tout particulier, dans lequel se rencontrent et se réconcilient la raison et la sensibilité partout ailleurs divisées. Le respect est le mobile dont la volonté a besoin. Ce qu'il y a en lui de sensible n'altère pas la pureté du désintéressement que réclame l'accomplissement du devoir.

Mais le respect existe-t-il, tel du moins que Kant le définit? Non, parce que l'on ne conçoit pas qu'un sentiment soit déterminé par une idée pure comme est l'idée du devoir selon Kant. Que la loi morale parle au cœur de l'homme autant qu'à sa raison, on ne peut le contester. Mais ce fait demeurerait incompréhensible s'il fallait tenir ces deux facultés maîtresses pour hétérogènes l'une à l'autre; si la raison n'était pas tout entière dans le cœur, et le cœur dans la raison; si enfin l'idée du devoir dans sa pure forme n'enveloppait pas quelque chose qui la rendît aimable, et qui par là pût exciter des mouvements affectueux. Kant, par sa théorie du respect, s'est efforcé de jeter un pont sur l'abîme qui chez lui sépare la raison et la sensibilité. Il le fallait, parce que, si c'est dans le monde des noumènes que réside le principe de la volonté morale, c'est dans le monde des phénomènes que la moralité doit se réaliser. La même préoccupation inspire toute sa théorie de jugement téléologique; et l'on sait que c'est dans la finalité que Kant cherche une explication de l'aptitude qu'aurait la nature à exprimer, et même à réaliser en soi une vérité nouménale. Malheureusement, il est d'impossibilité radicale que deux choses qu'on a commencé par déclarer hétérogènes et irréductibles soient rejointes par un artifice logique ou dialectique quelconque. Ce n'est pas un pont qu'il faut jeter entre la

raison et la sensibilité; c'est une fusion qu'il faut produire entre elles, tout en maintenant leur distinction, et même leur opposition de nature. Alors le respect peut se comprendre; autrement il demeure inintelligible.

Du reste, il y a quelque chose de contradictoire à vouloir, comme le veut Kant, qu'un sentiment unique, celui du respect, ait un caractère à la fois moral et naturel, alors que tous les autres sentiments de l'homme n'ont qu'un caractère naturel; attendu que la nature n'est pas double, et qu'elle ne se laisse pas scinder en deux parties dont l'une serait purement elle-même, et l'autre serait elle-même plus quelque chose de contraire à elle même. Tout ce que l'on pourrait dire, et tout ce qu'effectivement dit Kant dans sa théorie de la finalité, c'est que la nature, envisagée d'un certain point de vue, celui du mécanisme, est absolument hétérogène et réfractaire à l'ordre nouménal; et qu'envisagée d'un point de vue différent, celui de la finalité, elle est homogène à l'ordre nouménal au contraire, et devient une sorte d'approximation de la liberté. Mais, s'il y a du noumène dans la nature en tant qu'elle se prête au jugement téléologique, c'est dans la nature tout entière. Le respect, par conséquent, avec le caractère moral que Kant lui attribue en propre, ne peut pas être un sentiment particulier parmi les autres sentiments; ce ne peut être que la forme morale commune à tout ce que l'on appelle les sentiments honnêtes. Mais, si les sentiments honnêtes sont moraux par leur forme, ils le sont par eux-mêmes, et la thèse de Kant tombe.

Avons-nous tort de pousser ainsi le criticisme, contrairement à la volonté de son auteur, vers une scission absolue du phénomène et du noumène? Voici une nouvelle observation qui complétera peut-être utilement celles que nous venons de présenter. Kant ne se contente pas de proscrire en morale les sentiments conformes à l'ordre général de la nature, il va jusqu'à faire appel aux sentiments mauvais pour donner à la force morale l'occasion de s'exercer. L'honnête homme, pour lui, c'est celui qui fait le bien contrairement à toutes ses tendances naturelles, et même, à l'entendre, on n'est vraiment honnête homme qu'à la condition d'avoir beaucoup à lutter ainsi. Cette sorte d'aggravation de la thèse primitive n'en est pourtant qu'une conséquence nécessaire; car, si les bons sentiments nuisent à la pureté de l'intention morale, il faut bien que les mauvais lui servent, puisque l'effet des mauvais sentiments ne saurait être le même que celui des bons, et qu'il ne saurait être nul. Mais à quelle condition l'utilité morale des mauvais sentiments pourra-t-elle se comprendre? A la condition que la nature soit absolument

et à tous égards réfractaire à la moralité; car, si la moralité peut se réaliser dans la nature, si la nature, c'est-à-dire nos penchants, se prête à exprimer une vérité supérieure, c'est nécessairement que dans nos penchants il peut y avoir quelque chose de moral, et alors la moralité consiste en autre chose que la lutte contre les penchants. Au contraire, si le bien réside non dans l'ordre sensible, mais dans une volonté nouménale séparée, il est clair que la vertu la plus haute consiste dans le développement le plus grand de l'énergie de cette volonté; et par conséquent la révolte des passions, qui lui permet de déployer toute sa puissance, est plutôt un bien qu'un mal.

Quant à la question de savoir si l'on peut faire vivre la sensibilité et la raison chacune dans un domaine à part, et sans aucune communication l'une avec l'autre, elle est toute résolue, de l'aveu de Kant lui-même, qui n'a jamais admis cette thèse. C'est donc la thèse diamétralement contraire qui est la vraie, puisque, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de position intermédiaire à prendre; c'est-à-dire qu'il faut reconnaître le caractère moral du sentiment. Nos sentiments nous meuvent, et nous agissons réellement en êtres moraux lorsque nous obéissons à leur impulsion, pourvu qu'ils soient conformes à l'ordre de la nature. Mais, à prendre ainsi les choses, ne retombe-t-on pas dans la doctrine purement empirique qui donne au sentiment, non à la raison, le gouvernement de la vie humaine? La volonté peut-elle demeurer rationnelle alors qu'elle subit l'influence de la sensibilité?

Cette difficulté serait réelle, et même elle serait insoluble si, comme presque toujours le supposent d'un commun accord empiristes et rationalistes, la raison et la sensibilité, le noumène et le phénomène, étaient irréductibles l'un à l'autre. Mais on sait que nous n'acceptons pas cette manière de voir. Il est bien vrai que la raison et la sensibilité, le noumène et le phénomène, sont irréductibles en ce sens que par aucun processus de composition on ne peut passer de la sensibilité à la raison, et qu'entre le phénomène et le noumène l'hétérogénéité est absolue. C'est pourquoi l'empirisme est une doctrine fausse. Mais suit-il de là que ce noumène qui se nomme la vie et ce phénomène qui se nomme la fonction, soient totalement étrangers l'un à l'autre et sans aucun rapport entre eux? Personne, assurément, n'oserait soutenir une thèse pareille. Personne ne voudrait prétendre que l'âme motrice et organisatrice du corps vivant est une essence métaphysique subsistant en soi à part de ce corps, et n'ayant, par conséquent, rien de commun avec lui. Cependant que fait Kant lorsqu'il nous présente la raison et la

sensibilité comme deux mondes étrangers l'un à l'autre, tout en exigeant que la première donne des lois à la seconde, sinon ce que font ceux qui opposent l'âme pur esprit au corps pure matière de telle sorte que toute relation entre eux devient inintelligible? Ce n'est pas ainsi qu'il faut concevoir la raison, la sensibilité et leurs rapports. La sensibilité prend deux formes, la forme représentative et la forme affective, et la raison, deux formes également, la forme spéculative et la forme pratique. La raison spéculative est-elle une perspective ouverte à l'esprit sur un monde de choses transcendantes à l'expérience, et subsistant à part du monde des phénomènes? Non, c'est la synthèse de l'expérience même en tant que cette synthèse prend le caractère métaphysique de l'unité, et, comme telle, elle est irréductible à l'expérience. La raison pratique ou volonté rationnelle est-elle une entité agissant du dehors sur nos désirs, nos passions, nos sentiments, et leur accordant ou leur refusant selon son gré, qui ne peut être qu'un pur caprice, les satisfactions qu'ils réclament? Non, c'est la synthèse de nos désirs et de nos sentiments, synthèse organique, qui n'est point une addition de parties, mais une unité pure, dans laquelle pourtant la multiplicité a son principe, et qui, de son côté, ne vit que dans et par cette multiplicité même.

De là résultent deux conséquences corrélatives entre elles : d'abord, que la volonté rationnelle suppose les sentiments et les désirs, loin de les exclure comme le prétend Kant; ensuite que les sentiments et les désirs ont un caractère moral, puisqu'ils procèdent de la volonté rationnelle. Nous sommes, même dans l'ordre de la sensibilité, ce que nous voulons être. Ces penchants mauvais dont nous nous plaignons souvent, et contre lesquels nous prétendons, non sans raison d'ailleurs, que notre volonté lutte avec énergie, viennent de notre volonté même dont ils expriment l'imperfection; et nos penchants honnêtes en viennent plus directement encore s'il est possible, puisqu'ils l'expriment, non plus en tant qu'elle participe du néant, mais en tant qu'elle participe de l'être. Toute affection légitime est donc morale par cela seul qu'elle est légitime; et en obéissant à de telles affections nous ne manquons en rien au précepte qui veut que nous accomplissions le devoir par respect pour le devoir, sans considération d'aucun autre motif. Il n'est même pas certain que les actions nobles qu'un homme accomplit dans la spontanéité de sa nature, et sous la seule impulsion d'un sentiment généreux, soient moins méritoires que celles qui ont été longuement réfléchies, et accomplies sous l'idée présente du devoir. Une volonté qui n'agit qu'avec réflexion a évidemment

de grands avantages sur une autre volonté qui suit seulement sa pente naturelle; mais c'est au point de vue de la justesse et de la bonne adaptation, plutôt qu'à celui de la qualité morale de l'acte accompli. Quant aux sentiments généreux, ils ne sont pas ennemis de la moralité, ils sont la moralité même.

VI

Il nous faut maintenant nous résumer et conclure.

Les principes de la philosophie morale que nous avons exposée sont ceux des philosophes de l'antiquité. Il nous a paru, comme à ces philosophes, que la morale a pour objet essentiel d'organiser la vie présente, et que, par conséquent, c'est dans l'ordre de la nature, et non pas dans un ordre transcendant quel qu'il puisse être, qu'il convient de chercher le fondement d'une doctrine régulatrice des mœurs conformément aux exigences de la raison. Mais la morale des anciens n'est pas la morale définitive, parce qu'elle est incomplète. C'est seulement la base nécessaire de toute spéculation sur ces matières. Chercher sa perfection et son bonheur dans la nature est bien; mais encore faut-il observer qu'un fragment de la nature n'étant pas la nature totale, et, par conséquent n'étant pas la nature, c'est dans l'union avec la nature totale, et non pas avec un de ses fragments, que résident le souverain bien et la béatitude. Chacune de nos actions, pour être morale, suppose donc achevée la synthèse de la nature. Or la synthèse de la nature ne s'achève qu'en passant de la multiplicité à l'unité, comme l'univers, en se totalisant, de phénomène devient noumène. Les anciens, sauf une seule école, sont restés dans la multiplicité et le phénomène.

A vrai dire, supposer le monde phénoménal totalisable, et même totalisé sous forme de noumène, c'est le supposer absolu, et, par conséquent, considérer l'absolu comme immanent à la nature. Parmi les écoles philosophiques de l'antiquité il en est une qui remplit bien cette condition préliminaire à toute constitution d'une philosophie morale, c'est celle des Stoïciens. Malheureusement, sur un autre point non moins essentiel, le stoïcisme est en défaut. Si c'est dans le monde en tant qu'il est un et nouménal qu'est le principe de notre être et par là même de notre action, c'est dans le monde en tant qu'il est multiple et phénoménal que notre action s'exerce. Supprimer cette action c'est donc supprimer la moralité même. Les Stoïciens ont le tort de manquer de confiance dans la vie, et par là ils sont conduits à renoncer à l'action. Leur morale ressemble à ce que nous appelons aujourd'hui la politique du *tout*

ou rien. Voyant l'idéal inaccessible, ils se découragent, et abandonnent au destin tout ce dont ils ne sont pas absolument maîtres, c'est-à-dire les événements extérieurs, en restreignant à leurs pensées et à leurs sentiments tout l'empire qu'ils prétendent exercer sur les choses. Par là on peut dire que leur philosophie morale, admirable dans sa conception première, n'aboutit qu'à un avortement.

La morale d'Aristote présente des caractères diamétralement opposés à ceux de la morale stoïcienne. Aristote ne se contente pas d'une existence renfermée en soi et par là mutilée. Il lui faut la vie intégrale, c'est-à-dire une vie à laquelle soit associée la nature, et qui doive son bonheur, non pas seulement à la sagesse de l'homme, mais encore à un heureux concours de circonstances extérieures. Dès lors l'homme est obligé sans doute de compter avec la fortune, laquelle peut le trahir et le trahira souvent. Mais le sage sait renfermer ses désirs dans les limites du possible, et la vie est encore bonne pour ceux que la fortune favorise le moins, s'ils savent jouir des biens qu'elle leur laisse. D'ailleurs, de tous ces biens le plus précieux, la pensée contemplatrice du vrai, est presque entièrement soustraite aux coups de cette capricieuse déesse; et quand on possède ce bien-là, on peut regretter moins les autres. Mais cette doctrine, excellente au point de vue pratique, ne constitue pas, nous l'avons dit, une solution satisfaisante du problème moral, à moins qu'il ne soit entendu que toute cette dépense d'activité dans le monde phénoménal ne doit tendre qu'à nous unir de plus en plus intimement à la nature universelle et une, c'est-à-dire à Dieu. Or on sait que pour Aristote, Dieu est hors de la nature, ce qui implique que la nature n'est ni une ni universelle.

Ces deux principes admis, que la moralité consiste dans le développement de la vie selon l'ordre de la nature, et que toute vie, enveloppant d'un point de vue particulier la nature universelle, est une comme cette nature même, on retrouve, du moins si les considérations que nous avons présentées à ce sujet sont justes, le devoir avec tout ce qu'il implique, la conscience morale, la responsabilité, le mérite et le péché, etc. Mais l'idée du devoir et les idées connexes auxquelles on est conduit par cette voie, ne laissent pas de présenter de notables différences avec les idées de la conscience populaire, devenues depuis Kant celles d'un certain nombre de philosophes.

Pourquoi chez la plupart des esprits indépendants l'idée du devoir, telle que l'a présentée Kant, rencontre-t-elle, ainsi que nous l'avons reconnu déjà, si peu de faveur? Ce que Schopenhauer reprochait surtout à cette idée, et ce que lui reprochent également les critiques contemporains, c'est d'être au fond une idée théolo-

gique, inspirée par le Décalogue, et introduite mal à propos dans la spéculation philosophique où elle n'a que faire, bien que son utilité, et peut-être même sa nécessité pratique soient incontestables. Tout récemment encore, dans un article remarquable, M. Brochard rappelait, en y donnant son plein assentiment, la critique que, par anticipation, faisait Spinoza de l'impératif catégorique de Kant lorsqu'il disait : « L'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, et non pas à la nécessité et à la vérité des choses... Les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir[1]. » Kant, il est vrai, s'est défendu de toutes ses forces d'avoir donné à l'impératif catégorique le caractère d'un ordre divin. Suivant lui la volonté est absolument autonome : c'est elle-même et elle seule qui se prescrit le devoir. Oui, mais cette volonté est un noumène, lequel impose à la nature une loi qui n'est pas celle de la nature. Le devoir est donc, du moins par rapport à la nature, une hétéronomie; et, s'il en est ainsi, les raisons justes et profondes qu'oppose Spinoza à toute doctrine théologique du devoir portent directement contre celle de Kant et la détruisent.

Mais peut-il exister une conception du devoir qui ne soit théologique ni directement, comme la conception populaire, ni indirectement, comme celle de Kant? Oui, à une condition, c'est que, le noumène et le phénomène étant réconciliés, ou plutôt identifiés, la loi que le premier impose au second constitue pour celui-ci une autonomie véritable. Or c'est précisément ainsi que les choses nous sont apparues. La nature n'a d'être réel qu'autant qu'elle est une, et par conséquent qu'elle est un noumène. Pour cela il faut qu'elle s'achève. La loi qui lui commande de réaliser le noumène ne lui commande donc que de s'achever, c'est-à-dire d'être elle-même à son maximum d'être et de puissance; bien qu'au terme idéal de son achèvement soit l'évanouissement complet de tout ce qui en elle est phénomène, et par suite, de tout ce que l'on a coutume, à tort, de désigner par ce mot *nature* : nous disons, à tort, parce que la nature n'est pas moins nature, en tant qu'elle est une, qu'elle ne l'est en tant qu'elle est multiple ; elle l'est plutôt davantage.

1. *Revue philosophique*, janvier 1901.

Quant à la question de savoir si la nécessité pour la nature de s'achever, ou du moins d'y tendre, nécessité qui certainement est une loi, est aussi pour la volonté raisonnable un impératif catégorique, nous l'avons traitée, et ne croyons pas devoir y revenir.

Comme conclusion dernière, nous pensons que la morale naturaliste de tous les philosophes anciens et modernes jusqu'à Kant, développée complètement et poussée aux dernières conséquences où la conduisent logiquement ses principes, aboutit à ce que beaucoup aujourd'hui considèrent comme son contraire et son antithèse, une doctrine du devoir qui n'est pas celle de Kant, mais qui est encore une doctrine du devoir[1].

CHARLES DUNAN.

1. Cet article et les deux précédents sont extraits des *Essais de philosophie générale*, dont la troisième et dernière partie, la *Morale*, paraîtra prochainement à la librairie Delagrave.

NOTES ET DISCUSSIONS

NOTES SUR LE PARI DE PASCAL

Notes sur le texte.

Ed. E. Havet, 1866 : Art. X, § 1.

« Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimension... Nous connaissons.. l'existence et la nature du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. »

En quel sens l'âme peut-elle trouver, dans le « corps » où elle est « jetée », non seulement dimension, c'est-à-dire étendue, mais encore temps et nombre? S'agit-il de notre propre corps ou du monde des corps en général? Le corps ne représente-t-il pas ici, au moins virtuellement, l'ensemble des conditions de la connaissance sensible? Ce qui suit signifierait alors que nous connaissons ce qui est proportionné, non à notre personne physique, mais à la nature et aux bornes de notre esprit. Quoi qu'il en soit, il y a un point sur lequel la pensée de Pascal devance indubitablement celle de Kant : c'est que nous ne pouvons rien connaître en dehors des données et des conditions de l'expérience. L'infini dont il est ici question, ce sont ces conditions mêmes, espace, temps, nombre, étendues par l'imagination et le raisonnement au delà de toutes limites. Nous savons qu'il existe, parce qu'il est immanent à notre esprit : nous ne savons pas ce qu'il est, parce que nous ne pouvons pas le déterminer. Mais, de Dieu, c'est-à-dire d'un objet à la fois infini et transcendant, nous ne pouvons dire, « ni ce qu'il est, ni s'il est ».

Voilà comment l'existence de Dieu peut devenir, pour Pascal, l'objet d'un pari.

« Examinons donc ce point, et disons : Dieu est, ou il n'est pas... Que gagerez-vous?.. il faut parier : cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué... Pesons le gain et la perte en prenant croix, que Dieu est. »

Pour comprendre ce passage, il faut, je crois, suppléer deux propositions que Pascal a sous-entendues. 1° Dieu, s'il est, nous fera jouir dans

une autre vie, à moins que nous n'y mettions nous-mêmes obstacle, d'un bonheur infini; 2° ceux-là seuls pourront jouir de ce bonheur, qui auront renoncé en ce monde à l'amour d'eux-mêmes et aux satisfactions dont il est la source. Existence de Dieu, vie éternelle et renonciation à l'amour-propre, ces trois idées sont indissolublement unies dans l'esprit de Pascal. S'il veut que nous affirmions l'existence de Dieu, c'est parce qu'elle nous permet d'espérer après cette vie un bonheur infini; et il veut que nous l'affirmions pratiquement, en vivant de la seule manière qui ne nous rende pas indignes de ce bonheur.

On comprend alors comment il a pu assimiler cette affirmation à un pari ou, d'une manière générale, à un jeu de hasard. Il y a ici un gain en perspective, c'est la vie éternelle; il y a aussi un enjeu, ce sont les plaisirs terrestres dont nous faisons le sacrifice. Il est vrai que, dans les jeux ordinaires, on ne sacrifie pas définitivement sa mise : on n'y renonce que provisoirement et avec la pensée de la retrouver, intacte et accrue, dans son gain. Ici au contraire, le sacrifice est irrévocable : ce n'est pas le paradis de Pascal qui nous rendra les plaisirs auxquels nous aurons renoncé ici-bas : il nous donnera plus et mieux sans doute, mais il nous donnera autre chose. Pour rendre la comparaison tout à fait exacte, représentons-nous une loterie dont le lot unique soit une œuvre d'art. L'argent que nous coûte notre billet est bien, cette fois, un argent sacrifié : nous ne le reverrons pas, même en cas de gain, sous forme d'argent : mais il se retrouvera éminemment, pour parler comme Descartes, dans la valeur du lot.

Pascal remarque à plusieurs reprises que nous sommes forcés de parier, soit dans un sens, soit dans l'autre. « Ne point parier que Dieu est », lui fait dire Port-Royal, « c'est parier qu'il n'est pas ». Il est facile d'expliquer cette nécessité, sans faire intervenir, comme M. Havet, la crainte de l'enfer. Nous parions que Dieu est quand nous renonçons, en vue du bonheur à venir, aux satisfactions de l'amour-propre. Mais il n'y a pas, à l'égard de l'amour-propre, de neutralité possible : car il nous est naturel, ou plutôt il est notre nature même : ne pas y renoncer par un acte exprès, c'est lui abandonner entièrement la direction de notre vie : c'est donc agir comme si nous n'avions rien à espérer dans une autre; c'est affirmer pratiquement que Dieu n'est pas.

Celui qui parie que Dieu est n'a à craindre, s'il se trompe, que le néant. Celui qui parie que Dieu n'est pas compte, au contraire, sur ce néant : mais que lui arrivera-t-il s'il se trompe et si son âme subsiste après sa mort? Il aura perdu, par sa faute, un bien infini, et cette perte sera déjà pour lui un immense malheur. Est-il voué, en outre, à des souffrances positives et, pour parler la langue de la théologie chrétienne, aux peines de l'enfer? On ne peut pas dire que Pascal n'ait pas envisagé cette éventualité : il en parle dans quelques passages qui ne sont pas sans rapport avec notre texte : il n'en parle pas dans ce texte même et ne la fait pas entrer dans les calculs sur les-

quels il fonde son pari. Nous n'avons ici devant nous qu'une alternative, celle de la vie éternelle et du néant.

« Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. »

Pascal compte cependant les plaisirs de cette vie pour quelque chose, puisqu'il en fait l'enjeu du pari. Dans les calculs qui vont suivre, il les représente par l'unité. Mais ce n'est que pour se conformer à l'opinion commune : car il se réserve de montrer qu'ils sont faux et de nulle valeur. Il anticipe ici sur ce qu'il dira plus tard.

« Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. »

Ces deux ou trois vies sont, je pense, deux ou trois vies semblables en tout à la nôtre et qui ne feraient que la prolonger : il ne s'agit encore ici pour Pascal que de durée, et non de bonheur. — « Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer). » Expression négligée, mais facile à expliquer. Jouer signifie, la première fois, parier que Dieu est; la seconde, parier dans un sens ou dans l'autre. — Pascal, supposant toujours « pareil hasard de gain et de perte », nous place successivement dans deux hypothèses. S'il y avait, dit-il, deux vies à gagner pour une, nous *pourrions* parier : s'il y en avait trois, nous le *devrions*. M. Havet blâme cette manière de calculer et trouve que nous devrions déjà jouer une vie pour en gagner deux. Mais deux vies à gagner, avec une chance sur deux de les gagner, en valent exactement une. Supposons que ces deux vies soient un lot et la nôtre, le prix d'un billet : nous échangerons, en prenant ce billet, une valeur égale contre une valeur égale : nous pouvons donc le prendre, sans y avoir cependant aucun intérêt. Mais trois vies à gagner, avec une chance de gain sur deux, en valent une et demie : si donc nous ne payons que d'une vie le billet qui peut nous en faire gagner trois, nous serons plus riches de la moitié d'une en prenant ce billet qu'en ne le prenant pas : nous avons donc un intérêt évident à le prendre. Le calcul est irréprochable : mais où Pascal veut-il en venir avec ses hypothèses?

« Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où, d'une infinité de hasards, il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. »

Ce passage, que Port-Royal a supprimé, n'est pas facile à entendre. Pris à la lettre, il est à la fois incohérent et absurde. Personne ne consentirait à jouer « un pour avoir deux », ni même « une vie contre

trois », avec une seule chance de gain contre un nombre infini de chances de perte. Et lorsqu'on voit ces deux manières de jouer associées, l'une à la perspective d'une « éternité de vie et de bonheur », l'autre, à celle d'une « infinité de vie infiniment heureuse », on se demande quel peut être, de part et d'autre, le lien qui unit des idées aussi différentes. Tout le mal vient, je crois, d'une rédaction précipitée, dans laquelle Pascal a confondu ce qu'il ne voulait que rapprocher : ses calculs de tout à l'heure, purement imaginaires et simplement préparatoires; et ceux de maintenant, encore en partie hypothétiques, mais dans lesquels commencent à apparaître les véritables données de son pari. Il suppose d'abord, ce qu'il n'admet pas en réalité, qu'il y a, non plus « pareil hasard de perte et de gain », mais une seule chance en notre faveur contre un nombre infini de chances contraires. Ses autres données sont contenues dans deux expressions que l'on aurait grand tort de prendre dans un sens vague et de regarder, par suite, comme équivalentes. La première est : « une éternité de vie et de bonheur ». Elle représente, selon moi, trois choses : 1° une durée de vie ordinaire ; 2° un bonheur, comparable à celui dont nous jouissons par moments, mais sans intermittence pendant toute cette durée; 3° la multiplication de cette durée par l'infini. La seconde expression est : « une infinité de vie infiniment heureuse ». Aux trois éléments représentés par la première, celle-ci en ajoute un quatrième : l'infini, en quelque sorte, intensif, la grandeur infinie du bonheur à venir dans chaque instant de sa durée. Tout cela posé, voici les nouveaux calculs de Pascal, analogues, comme on va voir, aux anciens. Soit d'abord « une éternité de vie et de bonheur » à gagner, avec une seule chance favorable contre un nombre infini de chances contraires. L'infini contenu dans ce nombre et celui qui mesure la durée de la vie à venir s'éliminent, et il reste, à chances égales, une durée de vie ordinaire, *plus* un bonheur inaltérable. Soit ensuite à gagner, sous la même condition, « une infinité de vie infiniment heureuse ». Éliminons à la fois l'infini qui exprime le nombre des chances défavorables et l'un des deux coefficients infinis de notre félicité future : il reste, à chances égales, vie et bonheur, comme dans le cas précédent, *plus* la multiplication de ce bonheur par un infini, soit de degré, soit de durée. Le jeu est donc bien, comme tout à l'heure, de un pour deux dans un cas et de un pour trois dans l'autre : nous *pouvons* donc jouer dans le premier, et nous le *devons* dans le second, si l'on ne tient compte que du nombre, et non de la valeur, des unités engagées : car le bonheur vaut plus que la vie et un bonheur infini, infiniment plus. Voilà, si je ne me trompe, ce que Pascal a renfermé dans une phrase elliptique à l'excès, où ses deux ou trois vies imaginaires ne reparaissent que pour figurer deux ou trois des éléments dont il compose notre véritable destinée. Cette interprétation me semble à moi-même forcée : mais le texte en comporte-t-il une qui ne le soit pas?

« Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela est tout parti, etc. »

Voici enfin les véritables termes du pari, infiniment plus avantageux que tous ceux que Pascal a imaginés jusqu'à présent. Le gain, c'est une vie de bonheur multipliée par deux infinis, l'un de degré, l'autre de durée. L'enjeu, c'est notre vie actuelle, médiocre, simple unité de durée ; enfin le nombre des chances en notre faveur est égal à celui des chances contraires. Seulement Pascal, je ne sais pourquoi, se sert ici d'expressions que l'on croirait destinées à affaiblir sa thèse. Il avait mis d'abord : « autant de hasard de gain que de perte » ; il nous montre un peu plus loin « le gain... aussi prêt à arriver que la perte » : et il a mieux aimé mettre : « un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte ». Il avait représenté jusqu'ici notre vie actuelle par l'unité ; il la traite, quelques lignes plus bas, de « néant » : cependant il se contente de remarquer que ce que nous jouons est fini. Il n'insiste même pas sur la valeur infiniment infinie qu'il reconnaît à la vie à venir ; et il conclut simplement, qu'en présence d'un gain infini, d'un enjeu fini et d'un nombre fini de chances de perte, il serait déraisonnable de ne point parier.

« Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on s'expose, et l'incertitude de ce qu'on gagnera, égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi, etc. »

La leçon « on s'expose » n'est pas douteuse et j'adopte entièrement l'explication que M. Havet a donnée des mots *de ce que*. « La certitude de ce qu'on expose » (c'est la leçon de Port-Royal) signifierait la possession assurée de la chose que l'on va risquer : « la certitude de ce qu'on s'expose » signifie la certitude de ce fait, que l'on court un risque : et il suffit de lire attentivement le texte pour se convaincre que l'intention de Pascal est bien d'opposer cette certitude à l'incertitude d'un autre fait, qui est celui de gagner.

Voici en effet l'objection qu'il s'adresse à lui-même et qui est peut-être plus grave qu'il ne croit. On veut que je renonce aux plaisirs de ce monde pour m'assurer un bonheur infini dans un autre. Le sacrifice est minime peut-être, mais certain : l'avantage que l'on m'offre en échange est immense, mais incertain : or l'incertitude est infiniment éloignée de la certitude et vaut infiniment moins : un bien infini que je ne posséderai peut-être jamais ne vaut donc pas plus pour moi, si même il vaut autant, que le bien fini que je sacrifie. La réponse est facile, si les conditions du pari de Pascal sont réellement celles d'un jeu de hasard. L'incertitude du gain, dans ces conditions, n'est pas quelque chose d'absolu et d'hétérogène à la certitude : il y a, entre l'une et l'autre, une commune mesure, qui est le nombre total des chances. Si j'avais pris tous les billets d'une loterie, je serais

certain de gagner le lot. S'il y en a cent et si je n'en ai qu'un, il s'en faut de beaucoup, sans doute, que je sois certain de gagner : mais il ne s'en faut pas infiniment : car mon incertitude vaut précisément un centième de certitude. Il est donc possible que la valeur du lot, multipliée par cette fraction, c'est-à-dire réduite au centième, soit encore supérieure à celle de ma mise, multipliée par l'unité, qui représente la certitude. Et si la valeur intrinsèque du lot est infinie, elle surpassera toujours infiniment celle de ma mise, qui ne peut être que finie, le nombre des chances étant lui-même supposé fini.

« S'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal. »

Port-Royal a mis « la partie est à jouer ». « Le parti est à jouer » signifie probablement la même chose que : le parti est de jouer, c'est-à-dire : il est juste et raisonnable de jouer. Si deux personnes jouent l'une contre l'autre avec des chances égales de gain, il est juste que leurs mises soient égales.

« Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, ami véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous point d'autres? »

L'homme « fidèle », dans la langue de Pascal, doit être ce que nous appelons aujourd'hui l'homme sûr, celui sur la parole duquel on peut compter. « La gloire » signifie, je pense, l'état intérieur de celui qui se glorifie, l'ivresse de l'orgueil. — On ne peut nier que le pari de Pascal ne soit, comme tout pari, un acte intéressé : mais il faut aussi reconnaître, d'abord que l'intérêt qui s'y attache n'est pas d'ordre sensible; et ensuite, que l'affirmation pratique dans laquelle il consiste n'est autre chose que la pratique de toutes les vertus.

Critique du pari.

Le pari de Pascal, ou plutôt le raisonnement par lequel il le justifie, est-il logiquement irréprochable? « L'instinct », dit M. Havet, « avertit qu'il doit y avoir un défaut dans cette démonstration étrange, mais on a de la peine à le démêler. » Il ne saurait être question de fautes de calcul : mais n'y a-t-il pas un sophisme caché dans les données du calcul?

Ces données sont, d'une part, le rapport des chances de gain aux chances de perte, qui paraît être, pour Pascal, un rapport d'égalité; de l'autre, les trois idées, inséparables, avons-nous dit, dans sa pensée, de Dieu, de la vie éternelle et du renoncement à nous-mêmes.

On pourrait demander d'abord si ces trois idées sont réellement inséparables. Ne serait-il pas possible, par exemple, que Dieu fût et que nous n'eussions cependant rien à espérer après cette vie? Poser cette question serait, je crois, mal comprendre Pascal ou, en tout cas, son pari. Le Dieu pour lequel il nous propose de parier n'est pas celui

qui a créé le monde et en qui subsistent les vérités géométriques : c'est celui qui nous aime, celui qui veut nous sauver et nous rendre éternellement heureux. La vie éternelle, d'autre part, n'est pas un état de félicité, en quelque sorte physique, dont Dieu pourrait être la cause, sans en être en même temps la matière : c'est l'union de notre âme avec Dieu, c'est Dieu même, de caché devenu visible et présent à notre conscience. Il n'y a donc pas là, en réalité, deux idées, mais une seule, qui est celle de notre béatitude. Le gain attaché au succès du pari est l'objet même du pari.

Demandera-t-on maintenant s'il y a un rapport nécessaire entre le gain et l'enjeu, si nous ne pouvons vraiment parvenir à la vie éternelle qu'en renonçant au monde et à nous-mêmes? Sans doute, si cette vie ne devait être qu'une sorte de revanche de la nature sur la mort, le triomphe définitif de notre *moi*, mis désormais à l'abri des atteintes du temps, on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions nous y préparer qu'en renonçant à nous-mêmes : ce serait le cas, au contraire, de nous aimer sans réserve, puisque nous serions assurés de ne jamais nous perdre. Mais il n'en est pas de même si elle doit consister dans l'union de notre âme avec Dieu : car, dans le tout que nous formerons alors avec lui, notre *moi* comptera pour bien peu de chose, si tant est qu'il soit encore quelque chose et ne s'évanouisse pas en participant de l'infini. On comprend alors que la condition de notre félicité future soit la renonciation à l'amour-propre : car celui qui fait de lui-même son centre et son tout, refuse, en quelque sorte, d'avance, d'être uni à Dieu et de vivre de la vie divine. Qui cherche son âme, dit l'Évangile, la perdra.

Ce n'est donc pas là qu'est la difficulté, s'il y en a une. Mais que vaut, au point de vue de la légitimité du pari, l'idée unique sur laquelle il nous paraît maintenant porter, celle de la vie éternelle? Il ne s'agit pas de savoir si cette idée correspond à un objet réel : si nous étions en état de résoudre cette question, nous ne serions pas réduits à parier. Mais nous avons au moins besoin de savoir si l'objet de cette idée est possible : car, s'il ne l'était pas, il serait inutile de nous demander combien il y a de chances pour qu'il existe. Nous suffira-t-il cependant de savoir que cet objet n'est pas impossible? Et ne pourrait-il pas y avoir plusieurs genres de possibilité, tels que le calcul des chances ne fût applicable qu'à l'un d'eux?

Avant de demander si une chose peut exister, nous devons demander si elle peut être conçue, c'est-à-dire si elle n'implique pas contradiction : si elle satisfait à cette condition, nous dirons qu'elle est logiquement possible. Mais, de ce qu'une chose est logiquement possible, s'ensuit-il qu'elle le soit aussi réellement et qu'elle soit prête, en effet, à exister? Une chose qui ne porte pas en elle-même d'obstacle à son existence ne se met pas pour cela d'elle-même en possession de l'existence : nous ne devons donc la tenir pour réellement possible que si nous connaissons des raisons positives pour

qu'elle existe ou, en d'autres termes, des causes déterminées à la produire. Est-ce à dire, qu'avant de déclarer un événement possible, il faille nous assurer que toutes les conditions physiques dont il dépend sont ou vont être réalisées? Nous aurions, la plupart du temps, fort à faire, et le succès même de notre recherche tournerait à notre confusion : car cet évènement nous paraîtrait alors, non plus possible, mais nécessaire. Ce n'est pas du point de vue des causes efficientes qu'une chose peut être regardée comme réellement possible : c'est du point de vue des causes finales ou, ce qui revient au même, des formes et des genres. Un événement fait toujours partie d'un genre, créé, soit par la nature, soit par nous-mêmes : et il peut prendre, dans les limites de ce genre, un nombre déterminé ou indéterminé de formes particulières, que nous connaissons, dans certains cas, à l'avance, et qui échappent, dans d'autres, à toute prévision précise. Une boule va être tirée d'une urne où il y en a plusieurs : voilà l'événement sous sa forme générale : et nous savons que cet événement peut prendre autant de formes particulières qu'il y a de boules dans l'urne. Un enfant va naître : il sera certainement garçon ou fille : quant aux traits de son visage, à la couleur de ses yeux et à celle de ses cheveux, tout ce que nous savons de ces détails, c'est qu'ils peuvent varier, quoique entre des limites assez étroites, à l'infini. Et quand nous prononçons ici le mot *pouvoir*, nous ne voulons dire qu'une chose : c'est que toutes ces spécifications de l'événement du tirage ou de celui de la naissance sont virtuellement contenues dans ce même événement, conçu sous sa forme générale et posé, sous cette forme, comme une fin. Nous savons très bien qu'en voulant, d'une manière générale, le tirage, nous avons voulu éventuellement la sortie de chacune des boules que nous avons, en vue de cette sortie même, mises dans l'urne. Nous ne sommes pas dans le secret de la nature, mais nous supposons qu'elle agit comme nous et que, lorsqu'elle veut la naissance d'un être humain, elle veut en même temps, d'une volonté implicite et virtuelle, chacun de ses modes particuliers d'organisation. Voilà pourquoi ces modes nous paraissent possibles; et quant aux causes physiques qui déterminent l'existence effective de l'un d'eux, leur intervention constitue simplement à nos yeux ce que nous appelons le hasard. Est réellement possible, en définitive, toute spécification d'un genre existant.

Cette distinction faite, quelle sorte de possibilité pouvons-nous reconnaître à l'objet du pari de Pascal? En fait, et pour Pascal lui-même, l'idée de la vie éternelle fait partie de la tradition chrétienne : en droit, et pour l'incrédule auquel il la propose, elle se présente comme un concept librement formé par notre esprit, sans modèle, mais aussi sans garantie dans l'expérience. On peut donc demander à ce concept de ne pas se détruire lui-même, et l'on accordera volontiers à Pascal qu'il satisfait à cette condition. Mais on ne peut pas s'attendre à ce qu'il soit l'expression d'une possibilité réelle : car, à moins qu'il ne s'agisse d'événements artificiels et créés par nous-mêmes, il n'y a que

l'expérience qui nous instruise de ce qui peut réellement arriver. Que pourrait être d'ailleurs pour nous la possibité réelle d'un objet situé, par hypothèse, en dehors de la nature? Sur quel fondement pourrait-elle reposer, et à quel signe pourrions-nous la reconnaitre? Quel genre, donné sous une forme en ce monde, pourrait être susceptible, dans un autre, d'une nouvelle forme, à la fois différente et analogue? Pascal semble bien, du reste, ne s'être posé aucune de ces questions et s'être contenté, pour l'objet de son pari, de la possibilité logique.

Or le calcul des chances n'est pas même applicable à tous les cas, mais seulement à certains cas choisis, de possibilité réelle. Ces cas sont ceux dans lesquels les possibilités, rigoureusement déterminées en nombre et en nature, sont, de plus, égales ou commensurables entre elles. S'il y a cent boules dans une urne et si l'on doit en tirer une, je sais qu'il y a, pour la sortie de chaque boule particulière, une chance contre quatre-vingt-dix-neuf. Si les données de Laplace sont encore vraies aujourd'hui, je puis raisonnablement parier vingt-deux contre vingt et un que l'enfant qui va naître sera un garçon. Mais dans un cas de possibilité logique, il ne saurait être question de chances : car des chances ne sont autre chose que des possibilités réelles, ou les droits rivaux de ces possibilités à l'existence effective. Un simple concept n'a, ni peu, ni beaucoup de chances de devenir un objet réel : il n'est, ni près, ni loin du seuil de l'existence : il est d'un autre ordre et sans rapport essentiel avec elle. Il se peut qu'il y ait dans la réalité un objet auquel il corresponde : il se peut qu'il n'y en ait aucun : aucune raison tirée de ce concept même ne peut nous l'apprendre : il faut attendre que l'expérience prononce et dire, en attendant, que nous n'en savons rien.

De ce que nous ne sommes pas plus autorisés à nier l'existence d'une chose qu'à l'affirmer, il ne faut donc pas conclure, comme semble avoir fait Pascal, qu'il y a une chance sur deux pour que cette chose existe. Il n'est pas admissible qu'une entière ignorance à l'égard de la réalité constitue par elle-même un renseignement précis sur la réalité. L'incertitude qui résulte pour nous de cette ignorance n'est, ni une moitié, ni une fraction quelconque de certitude : c'est une incertitude absolue, absolument hétérogène à la certitude. Pascal a été au devant de l'objection et a cru en triompher en invoquant l'exemple des jeux de hasard. L'espérance d'un gain, lorsqu'elle repose sur un fondement réel, forme avec la valeur intrinsèque de ce gain un produit toujours moindre que cette dernière, mais toujours positif et dans lequel la grandeur de l'une peut compenser indéfiniment la faiblesse de l'autre. Mais ici, l'incertitude du gain n'a pas seulement pour effet d'en diminuer la valeur; elle lui ôte toute valeur positive, puisqu'elle porte sur la question de savoir si ce gain, quelque grand qu'il puisse être, appartient au domaine de la réalité ou à celui de la chimère. Qu'on le multiplie par autant d'infinis qu'on voudra, on n'en sera pas plus avancé, puisque nous pourrons toujours demander si ces infinis sont réels ou

chimériques. Le sophisme est manifeste : si l'espoir du bonheur à venir ne repose que sur une possibilité logique, il faut renoncer au pari de Pascal.

Mais comment pourrait-il reposer sur une possibilité réelle? Il faudrait pour cela, avons-nous dit, qu'un genre, donné sous une forme particulière en ce monde, fût susceptible, dans un autre, d'une spécification nouvelle, à la fois analogue et différente. La supposition nous a paru absurde ; et elle l'est en effet, à moins que, par une exception probablement unique, il ne nous soit possible, d'abord de saisir ce genre en dehors de sa forme particulière, à l'état, en quelque sorte, de pure idée, et ensuite de constater qu'il est en lui-même indépendant des conditions de l'existence sensible et susceptible, par conséquent, d'une réalisation supra-sensible. L'exception n'est pas elle-même facile à concevoir : est-ce à dire cependant qu'elle n'existe pas?

Il y a dans notre conscience un élément singulier, difficile à définir, moitié fait, moitié idée : c'est ce qu'on peut appeler à peu près indifféremment raison ou liberté. Cet élément nous est donné chaque fois que nous pensons ou que nous voulons, non pas, il est vrai, à l'état pur, mais toujours combiné avec un phénomène sensible de représentation ou d'inclination. Mais nous pouvons, par un effort de réflexion, l'isoler et le saisir en lui-même ; et nous constatons alors qu'il est tout à fait disproportionné à ce phénomène, si bien qu'il y a, entre la forme et la matière de chacun de nos actes intellectuels, non pas harmonie, mais désaccord et presque contradiction. Toutes les fois, par exemple, que nous portons un jugement, nous témoignons, par l'emploi même du verbe *être*, que nous entendons énoncer ce qui est vrai en soi et doit être admis comme tel par toutes les intelligences : et cependant notre jugement n'exprime que ce que nous avons perçu et imaginé, c'est-à-dire des apparences relatives à notre sensibilité et à notre point de vue sur l'univers. Il en est exactement de même d'un acte de volonté : nous voulons, en principe, ce qui est, en soi et aux yeux de la pure raison, le meilleur : nous voulons, en fait, ce que nos inclinations et notre imagination, agissant de concert, nous représentent comme le meilleur, quoique ce soit souvent, en réalité, le pire. La raison et la liberté débordent donc manifestement notre conscience actuelle : elles sont en nous à la fois un fait et l'idée indéterminée, le cadre, à moitié vide, d'une vie intellectuelle qui ne se réalise que très imparfaitement en ce monde et qui pourrait se réaliser beaucoup mieux dans un autre, si, tous les éléments sensibles de la conscience ayant disparu, la matière des actes intellectuels devenait adéquate à leur forme. Ce que serait, pour notre esprit, cette vie nouvelle, c'est ce qu'il serait absurde de vouloir imaginer, puisqu'elle exclut, par hypothèse, tout ce qui est pour nous imaginable : qu'elle soit réellement possible, c'est ce dont nous ne devons pas douter, puisqu'elle n'est que la spécification éventuelle d'un genre dont nous saisissons en nous-mêmes l'existence. En fait, nous la croyons possible et nous y aspirons sans la connaître : ne

pouvant bannir de notre conscience les éléments sensibles, nous cherchons du moins à en restreindre le rôle : nous faisons plus de cas d'une vérité générale que d'une vérité particulière, d'une connaissance *a priori* que d'une connaissance empirique ; la conduite dont nous nous honorons le plus est celle à laquelle notre intérêt a le moins de part et dont le motif est le plus étranger à notre nature sensible. La religion est l'orientation générale de notre vie vers l'au-delà : l'ascétisme et le mysticisme sont un effort généreux, mais téméraire, pour forcer dès à présent la barrière qui nous en sépare.

Il n'y a là cependant aucune preuve de la réalité d'un avenir ultra-terrestre. Il est possible que notre activité intellectuelle s'exerce un jour sous une forme beaucoup plus parfaite que celle dont nous avons actuellement conscience. Il est possible que nos facultés supérieures soient destinées à trouver, dans un autre ordre d'existence, un objet adéquat à elles et qu'elles soient ici-bas dans un état d'attente et d'inutilité provisoire, comme les organes de la respiration pendant la vie intra-utérine. Mais il est possible aussi qu'il ne doive jamais y avoir pour nous ni bien intelligible, ni intuition intellectuelle. Il est possible que la raison et la liberté, dans ce qu'elles ont de disproportionné à notre conscience sensible, n'aient d'autre rôle à remplir que de la stimuler et de nous pousser à étendre toujours plus loin les vues de notre esprit et à élever toujours plus haut les motifs de notre conduite. Il vaudrait mieux, sans doute, qu'il en fût autrement : mais quelle nécessité y a-t-il à ce que le meilleur soit? La nature, il est vrai, semble s'être fait une loi de le réaliser : mais pourquoi cette loi de la nature serait-elle encore valable hors de la nature? En présence d'un idéal qui n'est pas arbitraire, qui répond à un besoin subjectif de notre raison et dont elle est cependant impuissante à établir la valeur objective, que reste-t-il, sinon de croire, d'espérer ou, comme dit Pascal, de parier?

Peut-il être question, ici, de chances? Nous sommes en présence d'une possibilité réelle, mais d'une seule : la question n'est pas de savoir, de plusieurs possibilités, laquelle se réalisera, mais si cette possibilité unique se réalisera ou ne se réalisera pas. Peut-être pourrions-nous dire qu'il y a une chance pour qu'elle se réalise, mais qu'il y en a aussi une pour qu'elle ne se réalise pas, et que nous ne savons, de ces deux chances, laquelle est la plus forte. Que la réalisation de cette possibilité soit pour nous un bien, qu'elle soit même notre bien suprême, c'est ce dont nous ne pouvons pas douter, puisqu'elle répond à une tendance de ce qui, en nous, est le plus nous-mêmes : nous dirons aussi que ce bien est infini, puisqu'il est supra-sensible et que le sensible nous paraît être la condition du fini : mais nous le dirons dans un sens qualitatif plutôt que quantitatif, qui exclura toute idée de degré et de durée. L'enjeu du pari sera pour nous, comme pour Pascal, le sacrifice du *moi* : mais nous reconnaissons que ce sacrifice s'impose à nous, même en dehors de toute

espérance, et par cela seul que le *moi* se rencontre, dans notre conscience actuelle, avec la raison. Quand l'absolu ne pourrait jamais être pour nous qu'une idée, nous devrions encore attacher plus de prix à cette idée qu'à la réalité sensible tout entière, et agir exclusivement par raison, comme les Stoïciens, sauf à emprunter, comme eux, à la nature, la matière de notre action. Seulement il nous en coûtera moins de sacrifier à la raison notre volonté de vivre, si la raison elle-même doit être en nous le principe d'une vie nouvelle, plus parfaite et plus heureuse.

La question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque; que l'argument ontologique cède la place au pari.

Notes bibliographiques.

Le pari de Pascal était en germe dans un passage d'Arnobe, *Adversus gentes*, liv. II, un peu après le commencement. Arnobe reconnaît que le Christ ne prouve pas la vérité de ses promesses, et il ajoute : *Nonne purior ratio est, ex duobus incertis, et in ambigua exspectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim* (le premier parti, la foi aux promesses du Christ) *periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat, et vacuum; in hoc* (le second parti, l'incrédulité) *damnum est maximum* (*id est salutis amissio*), *si, cum tempus advenerit, aperiatur hoc fuisse mendacium.*

Il y a, dans la *Théologie naturelle* de Raymond Sebon, traduite du latin par Montaigne, ch. LXVIII, un endroit qui ressemble beaucoup, au moins extérieurement, à notre texte. L'auteur y met en balance ces deux propositions. « Il y a un Dieu... Il n'y a point de Dieu », et il examine chacune d'elles, d'abord en elle-même, puis dans son rapport avec nous. « Or celle-là, il y a un Dieu, nous présente une essence infinie, un bien incompréhensible... La contraire, il n'y a point de Dieu, apporte avec soy privation d'un estre infiny, et d'un infiny bien... Passant outre accommodons-les à l'homme. La première luy apporte de la fiance, du bien, de la consolation et de l'espérance : la seconde du mal et de la misère : il croira donc et recevra par nostre règle de nature, celle qui est et meilleure de soy, et plus profitable pour luy : et refusera celle qui est rejettable d'elle-mesme, et qui luy apporterait toutes incommoditez. » Mais la pensée de l'auteur n'est pas la même que celle de Pascal. Il traite, dans ce chapitre, de l'usage que nous devons faire de nos facultés; et sa « règle de nature » veut simplement que, de deux propositions contradictoires, nous admettions de préférence, dans une sorte d'intérêt subjectif, celle dont le contenu est le plus satisfaisant pour notre intelligence et le plus agréable à notre sensibilité. Il

est possible néanmoins que Pascal se soit souvenu de ce passage et l'ait, en quelque sorte, transposé : il semble même en avoir pris la distinction qu'il fait, avant d'en venir à ses calculs, entre « le vrai et le bien », notre « raison » et notre « volonté », notre « connaissance » et notre « béatitude ».

La première critique du pari date de 1671. Elle est contenue dans un petit ouvrage anonyme intitulé *De la Délicatesse*, in-12, à Paris, chez Claude Barbin, au Palais. Cet écrit, un peu mince de fond et un peu léger de forme, porte, chez Bayle, qui le cite d'après une édition de Hollande, le nom de l'abbé de Villars. Il se compose de cinq dialogues, dont les quatre premiers sont étrangers à notre sujet, mais dont le cinquième est entièrement consacré aux *Pensées* de Pascal. Pascal lui-même, sous le nom de Paschase, y trace le plan de son œuvre apologétique et y propose, comme dernier argument, son pari. L'auteur, sous celui d'Aliton, lui répond et le traite assez mal. Il ne le comprend pas toujours, mais il a le mérite d'avoir vivement senti et signalé probablement le premier le caractère sceptique de sa méthode. Ce qu'il dit, en particulier, du pari, est sans valeur.

La revanche du pari fut un autre ouvrage anonyme, qui parut en 1677 sous ce titre : *Traitté de Religion contre les Athées, les Déistes et les nouveaux Pyrrhoniens*, in-12, à Paris, chez Lambert-Roulland. L'auteur, homme grave et écrivain solide, parait avoir été un prêtre de l'Oratoire, appelé le P. Mauduit. Il raconte, dans sa préface, qu'ayant entrepris de convertir quelques incrédules (et il parait qu'il y en avait déjà beaucoup), « la première idée qui luy vint sur cela, fut cette nécessité inévitable où sont tous les hommes de prendre party dans la Religion, » et qu' « après avoir travaillé sur ce sujet, il fut assez surpris de voir qu'il avait estendu sans y penser un chapitre du Livre de Monsieur Pascal qu'il avait leu deux ans auparavant ». Mais il ne suit, en réalité, Pascal que d'assez loin. Il ne s'agit pas seulement pour lui de l'existence de Dieu : il s'agit de la religion chrétienne tout entière ; et, de l'idée d'une simple affirmation, déterminée par un intérêt, il passe insensiblement à celle d'une véritable croyance, appuyée sur des preuves. Il ne nous demande, en revanche, que le sacrifice des « plaisirs criminels », qui surpassent de peu, selon lui, les « plaisirs innocents ». Enfin, à l'alternative, pour le Chrétien, de la vie éternelle et du néant, il ajoute, pour l'impie, celle du néant et de l'enfer, qui ne figure pas, avons-nous dit, dans le pari de Pascal.

Bayle, dans son *Dictionnaire*, article *Pascal*, consacre une note au pari, qui n'est pour lui que le développement de la pensée d'Arnobe. Il se borne, du reste, à le résumer, à reproduire la critique de l'abbé de Villars et à critiquer à son tour cette dernière. Il fait aussi mention de l'ouvrage du P. Mauduit, mais sans le nommer.

Le sage Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXI, § 70, s'est inspiré, à sa manière, du pari. Il se place à un point de vue exclusivement pratique : il suppose comme possibles, non

seulement des récompenses, mais encore des peines éternelles, établies par Dieu « pour donner plus de force à ses loix » ; et il n'a pas de peine à montrer « qu'une bonne vie, jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misère affreuse, dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou, pour le moins, de l'épouvantable et incertaine espérance d'être annihilé ».

Le pari de Pascal a pris une dernière forme, originale jusqu'à la bizarrerie, dans les *Theologiæ Christianæ principia mathematica* du géomètre anglais Craig. Cet opuscule, composé en 1696 et publié à Londres en 1699, n'avait pas tardé à devenir très rare ; et, comme il continuait à exciter une vive curiosité, il en a été fait une seconde édition à Leipzig, en 1755. Craig entreprend de prouver *more geometrico* que l'espérance du bonheur à venir vaut infiniment plus, tout incertaine qu'elle est, que l'espérance, incertaine d'ailleurs elle-même, des plaisirs de la vie présente. Mais le bonheur à venir n'est pas pour Craig une simple possibilité : il a été promis, en fait, aux hommes par le Christ : seulement ce fait, certain pour les disciples immédiats du Christ, ne l'est plus pour nous, qui ne le connaissons que par une série de témoignages dépendants les uns des autres : il n'a plus qu'une probabilité qui va toujours en s'affaiblissant et qui est destinée à s'évanouir tout à fait : nous avons donc besoin de savoir ce que vaut, aujourd'hui, cette probabilité, pour savoir ce que vaut notre espérance. De là une première série de calculs, dont il résulte que la probabilité du fait en question est, en 1696, ce qu'elle aurait été pour un contemporain du Christ qui l'aurait appris de la bouche de vingt-huit disciples immédiats. Craig procède ensuite à l'évaluation du bonheur à venir, dont il suppute, comme Pascal, la durée et l'intensité, la première étant, bien entendu, infinie, la seconde, pour lui, ce semble, finie au début, mais susceptible de croître indéfiniment. Voici son dernier théorème et la conclusion de tout son travail : *Valor verus expectationis ad obtinendam voluptatem P a Christo promissam est infinite major vero valore expectationis obtinendi voluptatem p vitæ præsentis. — Nam P est infinite major quam p... et probabilitas obtinendi P est aliqua, eaque non contemnenda... et probabilitas obtinendi p non est etiam nisi aliqua finita (ipsa enim vita, multoque magis vitæ hujus voluptas est incerta); ergo, etc.*

Fontenelle (si c'est lui) a consacré à ce qu'il appelle « l'argument de M. Pascal et de M. Locke » de longues *Réflexions*, auxquelles Condorcet a fait une place, dans son édition des *Pensées*, à la suite du pari. Ces réflexions, d'un ton assez dégagé et d'une allure assez capricieuse, reviennent à dire que l'argument est sans force contre un athée qui se trouve bien en ce monde et refuse d'admettre ce qu'on lui raconte d'un autre. L'auteur met en scène un Chinois, qu'un missionnaire essaie de convertir en lui représentant le peu de prix de la vie présente et la grandeur infinie du bonheur à venir. C'est, répond le

Chinois, comme si vous me proposiez de jouer une piastre contre l'empire de la Chine, mais à la condition de ne gagner que si un enfant, s'amusant à ranger, sans les connaître, les vingt-quatre lettres de l'alphabet, les plaçait du premier coup dans leur ordre naturel. Or l'empire chinois vaut, selon Fontenelle, cent milliards de piastres : mais l'empereur, qui le joue contre une piastre, n'a qu'une chance de perte contre un nombre de chances de gain qui peut être représenté par 13 suivi de trente-deux zéros : on n'a qu'à diviser cette somme par cent milliards, ce qui se fera en effaçant onze zéros, et l'on trouvera que le jeu de l'empereur de la Chine est treize mille milliards de milliards de fois plus avantageux que celui de son adversaire. — On trouvera peut-être aussi que le pari de Pascal méritait, de la part de Fontenelle, un traitement plus sérieux. — Condorcet lui-même, dans son *Éloge de Pascal*, dit en passant un mot du pari : mais il n'y voit que l'alternative du néant et de l'enfer, c'est-à-dire précisément ce qui n'y est pas.

Laplace y touche à son tour dans son *Essai philosophique sur les probabilités* et, ce qui peut paraître singulier, dans la section intitulée : *De la probabilité des témoignages*. Il en résume ainsi les données : « Des témoins attestent qu'ils tiennent de la Divinité même, qu'en se conformant à telle chose, on jouira, non pas d'une ou de deux, mais d'une infinité de vies heureuses. » Il prouve ensuite, en se fondant sur l'intérêt que ces témoins ont à mentir, que, par cela même que le bien qu'ils promettent est infini, l'autorité de leur témoignage est infiniment petite : « ce qui détruit », conclut-il, « l'argument de Pascal ». — Laplace a dû cependant avoir sous les yeux le texte des *Pensées*, puisqu'il en reproduit en partie les expressions : sans doute la lecture de Craig l'a conduit à voir là une question de témoignages.

Je me borne à signaler, parmi les travaux dont le pari a été l'objet depuis un demi-siècle : une remarquable dissertation de M. Léon Lescœur, publiée à Dijon, en 1850, sous ce titre : *De l'ouvrage de Pascal contre les athées* : l'auteur y prend parti, avec beaucoup de sens et de force, pour la méthode de Pascal et pour le pari en particulier, sans entrer, du reste, dans le détail de l'argumentation ; la critique de M. Havet, dans les *Remarques* de sa grande édition des *Pensées* et dans les notes de son édition classique : c'est certainement la plus pénétrante à laquelle le pari ait été soumis, et je me suis efforcé plus haut de la reproduire dans ce qu'elle a d'essentiel : je ne voudrais en retrancher que quelques détails, notamment tout ce qui a trait à l'enfer ; celle de M. Renouvier, dans la *Critique Philosophique* du 12 septembre 1878 et dans sa *Philosophie analytique de l'Histoire*, liv. XIV, ch. IV, et celle de M. Sully-Prudhomme, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1890, où j'ai trouvé de précieuses indications sur la transformation possible du pari ; celle, enfin, que MM. Dugas et Riquier ont publiée ici même, il y a huit mois, et dont la lecture a été pour moi l'occasion du présent travail.

J. LACHELIER, de l'Institut.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Hervé-Blondel. — Les approximations de la vérité. *Étude de philosophie positive ou expérimentale.* 1 vol. in-18, xii-240 p. Paris, F. Alcan, 1900.

M. Hervé-Blondel est un disciple d'Auguste Comte. « Sa puissante influence, dit-il, dans son avant-propos, domine les pages où non seulement la méthode unifiée, mais encore la plupart des propositions capitales viennent de lui... j'aurais dû le citer si souvent que c'eût été d'un style fastidieux. Je le déclare hautement ici, une fois pour toutes, afin que le lecteur sache à quoi s'en tenir. Depuis vingt-cinq ans, l'œuvre de Comte est l'objet de mes constantes méditations. » L'auteur, d'ailleurs, n'aliène pas son indépendance, il se sépare parfois de Comte, encore n'est-il disciple que de l'auteur du *Cours de philosophie positive.* Il rejette absolument la dernière partie de l'œuvre du maitre. « Quel dommage, s'écrie-t-il, que Comte ne soit pas mort subitement vers 1845! Il n'en est pas des philosophes, des penseurs comme des poètes. Hommes de pure spéculation pendant leur vie, après leur mort ils deviennent, en quelque sorte, hommes d'action... Le funeste retour de Comte à l'état théologique a été une grande bataille de perdue pour l'avenir. Qui saura jamais combien l'honnête petite Église positiviste actuelle, avec sa bizarre théologie, éloigne d'intelligences de la méthode positive? Et pourtant quels inappréciables services nous a rendus Littré! » Et je cite ce mot comme étant l'un des très rares éloges adressés, depuis sa mort, à Littré comme philosophe. On ne voit pas souvent une réputation philosophique aussi promptement évanouie.

Le livre de M. Hervé-Blondel est intéressant. L'auteur n'y montre pas une grande originalité de vues, et puisqu'il a rencontré chez Comte des idées d'ensemble qui l'ont satisfait il ne faut pas lui reprocher de n'avoir point essayé de leur en substituer d'autres. Il a montré d'ailleurs en plusieurs endroits de la largeur d'esprit et un esprit philosophique dans sa façon de comprendre et d'appliquer le positivisme scientifique. Après un chapitre sur la méthode, son livre contient un exposé succinct des sciences abstraites, suivi de cinq chapitres de considérations générales sur les idées dernières de la science et la relativité de la connaissance, les limites de la philosophie, la conception du

monde, la conception de l'homme individuel et social, et le point de vue positif et expérimental. Fr. P.

Otto Liebmann. — Gedanken und thatsachen. Philosophische abhandlungen, aphorismen und studien. (Zweiter Bd, erstes Heft : *Geist der transcendental Philosophie.*) Strassburg, Trübner, 1901.

L'esprit de la philosophie transcendentale, — tel est l'objet spécial de ce premier cahier du second volume de l'ouvrage que M. Liebmann nous donne sous le titre général *Pensées et Faits.*

I. Il est, écrit M. Liebmann, un certain nombre d'idées qui restent inébranlables, dans la chute des systèmes. Au nombre de ces idées, il faut compter celle de la « philosophie transcendentale ». Ce que le criticisme de Kant a de nouveau, en opposition aux théories de la connaissance, psychologiques et psychogénétiques, soit de Locke, soit de ses successeurs empiristes ou de ses contradicteurs rationalistes, c'est qu'il ne part pas de l'âme, ou du cerveau, ou de la « table rase », ou de la monade leibnizienne, mais de la *conscience*, qui est le fait fondamental par excellence ; qu'il n'en appelle pas à l'histoire du développement de l'individu ou de l'humanité, mais aux conditions mêmes de notre connaissance du monde, aux conditions sans lesquelles il n'y aurait ni psychologie, ni âme, ni science de la nature, ni matière. Sans l'homme préalablement donné, point de monde connu : l'homme est le corrélatif indispensable du monde empirique.

Avant Kant, les philosophes s'étaient efforcés de répondre à cette question, — ce qu'il est possible de connaître, par l'expérience et la réflexion, de l'essence cachée et du lien intime des choses.

Kant porta la question plus haut, et lui donna cette forme, — comment, et sous quelles conditions, la connaissance empirique est rationnelle et possible

M. Liebmann n'accepte pas toutes les doctrines du maître aveuglément. Il refuse de tenir les faits de perception pour de « simples apparences »; la conception de la « chose en soi » lui paraît reposer sur un emploi vicieux de la causalité. Bref, il ne s'en tient pas à la lettre de Kant, et c'est en se guidant sur son esprit même qu'il entreprend d'éclaircir quelques points essentiels de sa philosophie.

D'abord, le *temps*. Une appréciation du temps, de la vitesse, écrit-il, n'est possible que par la différence d'un événement à un autre, par le contraste du repos relatif et du mouvement relatif. Si toutes choses étaient animées d'un même mouvement dans la nature, nulle estimation empirique du temps n'existerait. Cette condition dernière s'impose, qu'il y ait quelque chose de fixe, de permanent, d'identique à soi-même, dans le flux incessant des phénomènes, — et ce quelque chose c'est le *moi*. Le vers si connu

« Tempora mutantur, et nos mutamur in illis »

accuse un mauvais mélange de philosophie transcendentale et de psychologie. Du point de vue de la philosophie, il faudrait dire, en complétant chacun des membres de ce vers,

« Tempora mutantur, nos perduramus in illis »,

et du point de vue de la psychologie, pour laquelle le moi devient objet d'expérience,

« Ordo manet rerum, sed nos mutamur in illo. »

Quant à *l'espace*, il convient de distinguer aussi entre la psychologie et la théorie transcendentale de l'espace. L'image empirique du monde a pour fondement nécessaire, et la relativité des notions de grandeur, et l'existence d'un centre subjectif de localisation. En ce qui concerne le premier point, ce qui a été dit du temps convient à l'espace. Pour le second point, la vérité est que « je suis dans l'espace », en tant que j'assigne une place à moi et aux autres choses, et que « l'espace est en moi », en tant qu'un monde spatial naît en ma pensée par la localisation de mes sensations dans ma conscience. Peu importe d'ailleurs que cette localisation se fasse par le moyen des signes locaux de Lotze ou autrement.

La loi qui régit la localisation est celle-ci : ordonnance, en un plan continu, de trois dimensions, qui se coupent par des perpendiculaires dont le point d'intersection est dans notre tête. Et c'est là le type de l'espace euclidien, — type nécessaire, qui ne se laisse expliquer ni empiriquement ni logiquement. Quant à dire que ce type est celui même de la « chose en soi », c'est là un pur dogme, aussi indémontrable que « l'idéalité transcendentale de l'espace ». Il est légitime pourtant de se demander ce que serait l'espace pour des êtres autrement organisés que nous. Non point qu'on en doive conclure que l'espace est un fantôme, un mensonge. L'espace est une « loi de localisation », qui inclut toute la géométrie et possède pour nous tous une réalité empirique.

Ainsi encore pour *l'identité du moi*. L'identité dont parle la philosophie transcendentale n'a rien à faire ni avec les faits psychologiques ni avec les dogmes de la métaphysique : elle ne s'occupe pas du mystère de l'âme, elle maintient seulement que toute connaissance empirique tombe, s'il n'existe point un *moi permanent*, qui dit « je suis ». Les altérations de la personnalité, dont les psychologues font grand bruit, n'ont elles-mêmes une réalité que dans l'hypothèse d'un sujet transcendental : un tel sujet n'est pas *l'objet* de la psychologie, il en est le fondement.

D'une part, en somme, le *substratum métaphysique* de la conscience nous demeure caché, et l'existence d'un *moi individuel* reconnaissant d'autres *moi* à côté de lui — la *pluralité des sujets* — est le problème insoluble de la psychologie ; d'autre part, le *moi transcendental* reste la condition *sine quâ non* du monde empirique.

De plus, certaines prémisses sur-empiriques sont indispensables aux

sciences expérimentales. Ces prémisses, ou *principes théoriques d'interpolation*, comme les nomme M. Liebmann (voy. son ouvrage *Die Klimax der Theorien*), sont le principe de l'identité réelle, le principe de la continuité de l'existence, le principe de la causalité, et le principe de la continuité d'action. Les mathématiques mêmes ne sont possibles, nous l'avons vu, que grâce à la notion de l'espace absolu, laquelle fait partie de notre organisation mentale.

II. La philosophie transcendentale est *théorique*, lorsque le sujet connaissant reste placé en face de la nature ; elle devient *pratique*, aussitôt qu'il se regarde agir dans la vie. L'intelligence et la volonté sont des fonctions profondément différentes; l'une est le spectateur assis dans la salle, et l'autre l'acteur qui joue sur la scène. Or, des lois *à priori* gouvernent notre action intellectuelle : c'est le mérite de Kant de l'avoir montré. M. Liebmann expose très clairement la doctrine kantienne de la « raison pratique », liée ainsi à celle de la « raison pure ». L'*impératif catégorique du devoir* ne lui semble pas moins nécessaire et important que les *impératifs logiques*.

En regard des lois fixes qui régissent de façon invariable les événements de la nature, apparait la faculté humaine de juger, d'agir bien ou mal, en dépit de la fixité des lois psychologiques. Contradiction, mais c'est l'homme même. Sans cette dualité contradictoire, qui demeure inexplicable, mais qui est, l'homme ne serait qu'une chose : elle est la raison de l'éthique et de la logique.

La distinction du *principe formel* et du *contenu* de la morale, ne saurait, selon M. Liebmann, être contestée. Le contenu de la morale dépend de l'organisation de l'individu, de ses conditions de vie; mais la maxime kantienne — « Agis de telle sorte, etc. » — nous donne un criterium aussi sûr pour la conduite que l'est le « principe de contradiction » pour la logique.

Contre toutes les objections possibles, il faut dire encore que la source des valeurs est en nous, non pas hors de nous : c'est le moi permanent qui donne leur valeur aux actes. Tout système de morale hétéronome est vicieux. Ainsi l'homme apparaît comme un juge assis au-dessus de Dieu et du monde; mais ce n'est pas l'homme faillible qui est ce juge, c'est « l'homme meilleur » qui réside au plus intime de chacun de nous.

Sans l'*autonomie*, point de morale ; sans la *liberté*, point d'autonomie. La conscience de la liberté est indestructible, voilà le point fixe où l'on s'appuie. M. Liebmann rejette d'ailleurs l'indéterminisme, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle, en opposition avec la loi de causalité, le même homme pourrait agir autrement qu'il n'agit au moment même; il pourrait agir autrement dans les mêmes circonstances, mais à des moments différents.

La liberté ne s'explique pas, sans doute; on peut du moins la ramener à cet inconnu commun à d'autres problèmes, — cette continuité du moi qui fait que le temps existe, et que la morale existe

aussi. Dernier problème, dont la philosophie transcendentale n'a rien à dire, sans quoi elle retomberait dans la métaphysique dogmatique du supra-sensible, qu'elle avait pris soin d'écarter.

Nos lecteurs, je l'espère, pourront juger d'après cette analyse combien l'exposition de M. Liebmann est nette et franche. Dans son interprétation, autant qu'il suffirait d'un trait pour la qualifier, la belle doctrine de Kant bénéficie d'abord de notre impuissance à réduire le fait psychologique au fait physiologique; elle nous interdit même d'entreprendre une telle réduction, et me semble s'offrir à nous comme une métaphysique tempérée qui se confine, avec l'espérance de s'y établir solidement, dans les postulats réputés nécessaires de la pensée et de l'action.

L. Arréat.

II. — Psychologie physiologique.

Dr **Pierre Bonnier**. — L'orientation. Un petit volume de la collection « Scientia »; Carré et Naud, éditeurs.

Le Dr Pierre Bonnier est déjà bien connu par ses ouvrages sur l'*Oreille* et sur le *Vertige* : les qualités de précision et de netteté dont il avait fait preuve dans ses premiers livres se retrouvent, exagérées encore, dans ce petit volume de l'*Orientation*, qui peut être considéré comme le premier travail vraiment scientifique écrit sur cet intéressant sujet.

L'auteur commence par distinguer l'*orientation* de la *localisation* : l'orientation est plus simple; la localisation résulte de plusieurs orientations; c'est de l'orientation seule que traitera l'ouvrage.

Dans l'orientation même, il y a encore plusieurs choses distinctes : d'abord, l'orientation subjective qui est notre propre orientation, ensuite, l'orientation objective « qui nous fournit la notion de l'orientation des choses de notre milieu par rapport à nous et les uns par rapport aux autres ».

Enfin, dans l'orientation subjective, l'auteur distingue : d'une part, le *sens des attitudes segmentaires*, « c'est-à-dire la perception de l'orientation de chaque partie de notre corps par rapport aux autres parties; d'autre part, l'orientation subjective directe ou *orientation totale* qui nous fournit la notion de nos déplacements en totalité. C'est à cette dernière « orientation totale » que se rapporte l'*orientation lointaine*, celle des pigeons voyageurs, par exemple.

Après ces excellentes définitions et avant d'entrer dans le sujet, le Dr Bonnier consacre un long chapitre à la *notion d'espace* : ce chapitre est, à mon avis, beaucoup plus difficile à lire que tout le reste du livre; en tout cas, il est parfaitement inutile à la compréhension de ce qui vient ensuite et l'on peut se dispenser de s'y arrêter si l'on est pressé.

Il n'en est pas de même du chapitre suivant qui est entièrement intéressant et suggestif.

Le Dr Bonnier appelle *sens des attitudes segmentaires* « la faculté que nous possédons de savoir, à tout instant, orienter une partie de notre corps par rapport à toutes les autres ». Cette expression est très heureuse et très commode dans la pratique; elle permettra de raconter facilement certains faits dont il était difficile de parler.

Un des avantages du *sens des attitudes* est sa généralité : l'auteur s'élève avec raison contre la notion restreinte et peu scientifique du *sens musculaire* ; il y a dans cette dernière expression une hyphothèse gratuite et insoutenable ; au contraire, l'expression *sens des attitudes* ne fait appel à aucune hypothèse et est d'une généralité absolue.

Bien des gens n'ont pas réfléchi à la difficulté d'expliquer la coordination des mouvements de notre organisme; ils se sont servis de leur *sens des attitudes*, comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir. Et cependant, il suffit d'arrêter un peu sa pensée sur un acte *quelconque* de la vie humaine, pour être effrayé de sa complexité.

Quand vous portez un fruit à votre bouche et *exactement* à votre bouche sans hésiter, vous mettez en jeu un nombre formidable d'éléments anatomiques dont vous ignorez la distribution; nous n'avons pas besoin de savoir l'anatomie de notre bras ; mais, sans même le regarder, nous savons, à ce moment donné, dans quelle situation se trouve notre bras par rapport au reste de notre corps; c'est le sens des attitudes segmentaires.

Il n'y a là, évidemment, qu'une expression nouvelle, mais il suffit souvent d'une expression nouvelle et suffisamment claire pour que l'on puisse poser nettement certains problèmes et, quelquefois, les résoudre...

Dans une étude récente du mécanisme de l'imitation (*Rev. phil.*, 1899), j'ai été amené à me demander, en particulier, comment il est possible qu'un enfant ou un oiseau *reproduise* exactement la voix de ses parents ; il entend cette voix au moyen de son oreille et la reproduit au moyen d'un instrument phonateur *tout différent*; il la reproduit sans hésitation du moment qu'il l'a suffisamment écoutée; or, réfléchissons au nombre formidable d'éléments anatomiques qui entrent en jeu, et d'une manière absolument précise, dans l'articulation de la voyelle *a*. Et les jeunes enfants, et les jeunes oiseaux ne savent pas l'anatomie de leurs voies respiratoires! mais ils ont le sens des attitudes, c'est-à-dire qu'ils sont prévenus, à chaque instant, de la disposition *relative* de ces parties dont ils ignorent la nature.

Outre la facilité de langage que permet l'heureuse expression de M. Bonnier, elle est la meilleure forme de la notion de conscience individuelle totale, résultat de la somme des consciences partielles. Lorsqu'on suit le développement de l'homme et qu'on le voit se former d'une agglomération de plus en plus considérable de cellules, on est naturellement amené à se demander comment, de cette pluralité d'éléments divers, peut résulter l'unité personnelle; l'hypothèse la plus

naturelle, et que j'ai développée ailleurs [1], est que chaque élément anatomique étant doué, pour son propre compte, d'une conscience particulière, l'ensemble de ces consciences cellulaires *s'additionne* dans tout l'organisme par l'intermédiaire du système nerveux ou tout autrement, de manière à former la conscience totale de l'être.

L'unité psychologique de notre personne serait donc la somme, sans cesse variable, de toutes les consciences, également variables à chaque instant, de nos éléments cellulaires. Dans cette somme, il y a deux choses à considérer : 1° la nature même des consciences élémentaires ajoutées ; 2° la *disposition relative* des éléments constitutifs de notre corps dont les consciences élémentaires s'ajoutent pour donner notre conscience totale ; cette disposition relative est, en effet, d'une importance considérable et c'est justement elle qui se traduit, dans notre conscience totale, par ce que M. P. Bonnier appelle « le sens des attitudes segmentaires ».

Laissons la parole à l'auteur : « Cette représentation de l'attitude segmentaire, née de l'ensemble des images tactiles fournies par l'innervation sensitivo-sensorielle des parties internes du segment, n'a rien de commun avec la tactilité sensorielle, comme on l'entend ordinairement et je répète que nous ne sentons pas si nous avons, dans nos segments de membres, ces choses qui sont des os, des muscles, des articulations, etc. Mais nous sentons que tout ce milieu confus, l'intérieur de chaque segment, devient le siège de modifications intimes et précises à chaque variation d'attitude, et nous savons avec une grande netteté que tel état de cette tactilité profonde du segment correspond à telle attitude et à cette seule attitude. Nous ne sentons pas que le levier osseux s'est incliné dans tel sens, car nous ignorons sensoriellement qu'il y a un levier osseux ; nous ne sentons pas le glissement articulaire, la tension des tendons, des fascia, le refoulement des aponévroses sous les muscles gonflés, ni même le gonflement des muscles, car ni articulations, ni tendons, ni fascia, ni aponévroses, ni muscles ne nous sont révélés sous n'importe quelle forme analytique et figurative. Mais l'ensemble de ces variations intimes de la masse segmentaire et profonde nous est révélé sous une forme obtuse synthétique et globale, mais absolument consciente en tant qu'image d'attitude ou de variation d'attitude, c'est-à-dire de mouvement. »

Après cette remarquable étude du sens des attitudes segmentaires, M. Bonnier s'attaque à l'*orientation totale*. Ici il ne s'agit plus d'une adaptation de la tactilité interne, mais au contraire d'une transformation de la tactilité externe en un *appareil* tantôt interne, tantôt externe, passant de l'analyse du milieu externe à celle d'une partie de ce milieu devenu intraorganique par inclusion d'une involution tégumentaire.

1. *Le déterminisme biologique*, Paris, Alcan, 1897, ch. v, *Conscience élémentaire et conscience totale.*

L'auteur passe en revue l'anatomie de cet appareil dans tous les animaux depuis les plus inférieurs jusqu'à l'homme; je laisse de côté cette partie purement descriptive et qui avait d'ailleurs déjà été développée dans le livre *l'Oreille.* La conclusion relative à l'homme est que « l'appareil des *canaux semi-circulaires* de l'oreille chez l'homme fournit la notion des attitudes et des variations d'attitude du segment céphalique, avec la vitesse, la direction et la durée de ces variations ». Ce sens des attitudes céphaliques de l'homme n'est qu'une localisation du sens des attitudes totales de la ligne latérale des poissons.

Je signale seulement les deux chapitres concernant les rapports de l'orientation subjective avec la motricité et la sensibilité, pour arriver immédiatement à la question si passionnante de l'*orientation lointaine.*

L'auteur commence par rappeler l'histoire classique du vieux savetier qu'on est venu chercher une fois chez lui pour lui faire recoudre un cadavre coupé en morceaux et qu'on a conduit, les yeux bandés, à travers la ville, de son échoppe à la maison d'Ali-Baba; on l'a ramené chez lui les yeux toujours bandés. Comme on le conduisait par la main, il était absolument passif et pouvait s'occuper uniquement de la série de déplacements qu'on lui faisait opérer de rue en rue. Le lendemain il put, les yeux bandés, conduire un des voleurs devant la maison, celle d'Ali-Baba, sans l'avoir vue, se guidant et guidant à son tour le voleur par la seule mémoire du chemin parcouru, c'est-à-dire de la *série de ses déplacements.* Il put ainsi, à deux reprises, conduire deux voleurs directement au même endroit qu'il n'avait point vu de ses yeux. Il gardait donc l'ordre de ses déplacements successifs par un effort de mémoire et seul le sens des attitudes l'avait servi dans ce cas, la vue étant absolument hors de cause.

Cet exemple fort intéressant est exceptionnel, car chez l'homme la faculté de l'orientation lointaine est peu exercée à cause de la lenteur de sa locomotion, pour laquelle la vue est très suffisante. Et c'est parce que cette faculté est peu développée chez nous qu'elle a paru si incompréhensible chez les animaux migrateurs.

« On a donné le nom de sens de direction, à la remarquable faculté qui permet à tous les animaux, mais surtout aux espèces migratrices, de se diriger, à des distances souvent considérables, vers des points pour lesquels l'exercice des sens objectifs connus de nous ne semble fournir aucune source d'orientation. Il est en effet depuis longtemps reconnu qu'aucun des cinq sens, pris isolément, ni même le concours de plusieurs sens, ne pourra expliquer la facilité avec laquelle certains animaux parcourent sans hésitation d'énormes distances, à travers des milieux où les repères visuels ou olfactifs font parfois défaut, vers un point qu'ils ne peuvent directement ni voir ni sentir. Cette faculté, de quelque façon qu'on l'explique, peut sans doute se développer par l'exercice, mais elle semble le plus souvent innée et a pu être considérée comme un véritable instinct, en donnant à ce mot sa signifi-

cation biologique d'habitude héréditaire, ou, si l'on préfère, de mémoire congénitale[1]. »

Poursuivant la même thèse, l'auteur ajoute plus bas : « Il n'est pas plus étonnant de voir un jeune renne se diriger vers le nord au printemps, ou une caille se diriger vers le sud à la fin de l'été, guidés l'un et l'autre par l'instinct seul, que de voir un papillon agir en papillon quand il l'est devenu, comme il se conduisait en chenille, alors qu'il était chenille. Cet instinct pousse au renne, absolument comme ses cornes... La caille est prise à telle époque de sa vie, à telle saison de l'année, de souvenirs tropicaux qu'elle ne se connaissait pas et que ses ancêtres ont accumulés pendant des milliers de générations pour l'en faire hériter à sa majorité. » Darwin n'aurait pas mieux dit.

Mais venons-en aux pigeons voyageurs : la faculté si mystérieuse dont ils sont doués, va nous apparaître comme très simple ou du moins très facile à concevoir.

« En dehors de l'instinct et de la mémoire emmagasinée par les générations, le terme de *sens de la direction* me semble ne devoir s'appliquer qu'à la faculté qui permet à tout animal, au cours ou à la fin d'un déplacement, de garder une notion extrêmement nette et fidèle de sa situation à un moment donné *par rapport à son point de départ* ou inversement, et cela, quelle qu'en soit la distance.

« C'est là qu'est, je crois, la question. Il existe en effet deux procédés d'orientation dans un milieu qui nous est inconnu. On peut s'orienter *sur le point d'arrivée*, en avant, ou *sur le point de départ*, en arrière.... Le point de départ est un repère forcément connu de nous, puisque nous en venons directement ; et il suffira que par la conscience et par la mémoire de toute la série de nos déplacements, depuis notre départ, nous restions, en quelque sorte, d'une manière continue en contact avec ce point ; ou que, sans garder le souvenir détaillé de nos déplacements successifs, nous nous appliquions — peut-être sans conscience — à maintenir à tout moment la notion de sa direction au cours de notre déplacement. »

Le pigeon voyageur, transporté dans son panier, privé de repères visuels, ignorant la direction du point d'arrivée, garde, à travers la série de ses déplacements successifs et passifs, la mémoire de la direction du point de départ et, arrivé au lieu du lâcher, il a pu ne pas perdre un moment la notion précise des déplacements composants, ou du déplacement total. Cette notion, condensée par la mémoire, est comme le fil d'Ariane qui le rattache à son point de départ. S'il est peu sûr de lui, il pourra reparcourir, étapes par étapes, le chemin parcouru ; mais s'il est expert en orientation lointaine, il tendra directement son fil au lieu de suivre ses circuits et ses crochets....

Et voilà ! Ce n'est pas bien compliqué, mais comme notre sens de l'orientation totale est moins aiguisé que celui du pigeon, nous avons

1. Comptes rendus, Société de Biologie, 11 décembre 1897.

vu naturellement du mystère là où il y avait une chose physiologique normale. Le pourquoi du retour des pigeons voyageurs aura été, comme beaucoup d'autres questions considérées comme insolubles, un pourquoi anthropomorphique!

Félix Le Dantec.

III. — Morale.

Questions de morale. — Leçons professées au Collège libre des sciences sociales, par *MM. G. Belot, M. Bernès, F. Buisson, A. Croiset, Delbos, Darlu, Fournière, Malapert, G. Moch, D. Parodi, G. Sorel.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque générale des sciences sociales*; Paris, F. Alcan, 1900.

Pendant l'hiver de 1899, une série de conférences sur la morale avait été donnée au Collège libre des sciences sociales. Ces conférences furent réunies ensuite en un volume dont j'ai rendu compte dans cette Revue. Leur succès suggéra l'idée « de développer et de régulariser l'enseignement de la morale » et, le 27 novembre 1899, une école de morale fut ouverte. De nouvelles conférences y furent faites pendant l'année 1899-1900 et ces conférences ont formé par leur réunion un nouveau volume, celui que je présente aujourd'hui au lecteur. Ajoutons que le programme de l'école ne comprend pas seulement des conférences indépendantes, mais aussi un certain nombre de cours.

A l'ouverture de l'école, deux discours furent prononcés par MM. E. Boutroux, président du Conseil d'administration, et A. Croiset, président du Conseil de direction. Un résumé en fut pris et il a été inséré en tête du nouveau volume.

M. Boutroux a tâché, dans son discours, de justifier la fondation d'une école de morale. Il donne comme première raison : « le désir, aujourd'hui très général, de voir la morale devenir une réalité vivante, une force active, et non pas seulement un système de vérités abstraites ». L'extension aux groupements sociaux et politiques de l'influence de la morale est une première fin à poursuivre. « Mais cette tâche pratique suscite à son tour des tâches théoriques. Il s'agit de rechercher si la morale sociale n'est qu'une généralisation de la morale individuelle, ou si elle a des principes propres. » Pour cela les écrits, si nombreux aujourd'hui, ne suffisent pas. « S'il est un enseignement qui suppose la communication directe et incessante avec le public, c'est celui de la morale. Non seulement l'action morale, mais la recherche théorique des principes d'une morale sociale exige la collaboration des intelligences. » D'autre part l'enseignement par l'État ne peut répondre à tous les besoins. Il ne peut enseigner que la science relativement éprouvée, et, « dans l'ordre moral, la liberté féconde a et aura toujours son rôle nécessaire à côté de la tradition conservatrice, le devenir à côté de l'être ».

« L'École de morale, nous dit à son tour M. Croiset, est simplement

constituée par un groupe d'hommes de bonne volonté qui, sans rien aliéner de leurs opinions personnelles, sont d'accord sur deux points essentiels : l'importance des idées morales, et la fécondité de l'initiative individuelle en toutes choses. » Il juge douteux « que la morale devienne jamais une science définitive. Les règles de la vie dépendent de la conception que l'homme se fait de sa destinée, et cette conception dépend elle-même de trop de causes métaphysiques et sociales pour qu'il soit aisé de se la représenter comme immuable. En tout cas nous n'en sommes pas là. Chacun de nous peut avoir son système. Lequel choisir ? »

« Nous ne choisissons pas. Chacun dira sincèrement ce qu'il pense. Nous voulons contribuer à créer une « agitation » morale, persuadés que les systèmes moraux, comme les sectes religieuses de l'Angleterre ou de l'Amérique, peuvent vivre côte à côte pour leur plus grand profit à tous. » D'ailleurs M. Croiset estime que les systèmes les plus différents en principe sont souvent plus rapprochés les uns des autres qu'ils ne le croient eux-mêmes. Tous les grands systèmes d'une même époque contiennent en eux certains traits profonds de cette époque. « Nous aiderons, par la libre collaboration des convictions les plus diverses, cet esprit de notre temps à se dégager à nos propres yeux, et nous verrons peut-être que c'est surtout un esprit de solidarité et de bonté largement humaine. »

La tentative de l'école de morale est des plus intéressantes et l'on ne peut que lui souhaiter le succès, sans se faire illusion sur les difficultés de l'entreprise, que ses fondateurs ont, d'ailleurs, certainement aperçues. Je ne suis pas du tout, et je crois bien l'avoir déjà dit à propos du premier volume de ces conférences, de ceux qui croient que tout le monde peut s'entendre sur la morale. Mais l'agitation peut être féconde, susciter des mouvements d'idées, des formations d'écoles dont quelques-unes réaliseront un progrès. Ce ne serait pas un mince résultat et rien ne prouve qu'on ne puisse l'atteindre. Donner à des théories l'occasion de se mieux révéler au public, et de se répandre, de se développer et de se compléter, cela vaut la peine de l'entreprendre. Peut-être quelques-unes seront-elles faussées, défigurées ou trop méconnues, mais on ne peut guère espérer faire un bien qui n'entraîne aussi quelques inconvénients.

Le volume de conférences publiées cette année se ressent tout naturellement de l'état actuel de la morale. Non seulement les divers auteurs qui y ont collaboré ne s'entendent guère entre eux sur les principes, mais ils ne se combattent même pas, en général. Ni les harmonies, ni les oppositions ne ressortent et ne se régularisent, à de rares exceptions près. Chacun a fait son œuvre sans qu'on voie bien nettement en quoi cette œuvre confirme l'œuvre des autres, en quoi elle la combat. Non seulement les sujets sont différents, mais aussi les points de vue, les idées générales, la position même des questions. Il est des façons de se combattre qui témoignent d'une certaine entente. C'est parce

qu'on est d'accord sur certains principes que l'on discute sur leurs conséquences, c'est parce qu'on a des façons analogues de concevoir un sujet qu'on pourra s'opposer utilement sur quelques points. Nous ne trouvons ici à peu près rien d'analogue. Chaque conférence a l'air d'appartenir à un monde différent. J'exagère sans doute un peu, pour être plus clair.

Est-ce à dire que cela condamne l'œuvre? Non, à mon avis. On peut dire avec M. Boutroux : « Tout progrès se fait par sélection, c'est-à-dire qu'une sorte de puissance créatrice fait d'abord surgir une grande richesse et variété de formes, et qu'ensuite une force, soit mécanique, soit intelligente, choisit et combine les formes les plus cohérentes en elles-mêmes et les mieux adaptées à l'ensemble dont elles doivent faire partie. » Seulement cela montre combien on est loin de la solution du problème puisqu'on ne s'entend guère ni sur la position de ce problème ni sur la méthode, ni sur les données. Il n'en est sans doute que plus urgent d'y travailler. On peut espérer que les recherches s'organisent peu à peu, et que l'on verra se former quelques grands courants d'idées. Mais je regrette toujours un peu de ne pas trouver dans les conférences de l'École des sciences morales ou de ne trouver qu'insuffisamment réalisées les deux formes extrêmes des recherches sur la morale, telles que je les comprends. J'entends par là d'une part les applications d'une théorie générale du monde, d'une philosophie à la morale, l'examen rigoureux de ses conséquences pratiques, le caractère principal que tend à donner à l'ensemble de la conduite telle ou telle croyance générale, et d'autre part les monographies sociales, l'étude précise et minutieuse de la naissance et du développement de telle forme concrète de solidarité, de telle organisation nouvelle des rapports entre des hommes rassemblés pour une raison ou pour une autre. Il me paraît qu'il y aurait beaucoup à faire dans ces deux directions.

Toutes les conférences qui ont été faites à l'École de morale ne se trouvent pas dans le recueil publié. Celles de MM. Tarbouriech, Ch. Gide et l'abbé Naudet n'ont pu, pour diverses raisons, y figurer. Voici les titres des douze qui ont été imprimées et qui ont pris place dans le volume en suivant l'ordre chronologique : *La science et la morale*, par G. Sorel; *L'Ère sans violence*, par G. Moch; *La morale chrétienne et la conscience contemporaine*, par A. Darlu; *Les facteurs moraux de l'évolution*, par G. Sorel; *Le Kantisme et la science de la morale*, par V. Delbos; *Vue d'ensemble sur la morale grecque*, par A. Croiset; *Les conditions de l'action*, par Bernès; *La raison et l'instinct en morale*, par A. Parodi; *Le luxe*, par G. Belot; *La morale d'après Guyau*, par Fournière; *La justice sociale*, par P. Malapert; *L'éducation morale et l'éducation religieuse*, par F. Buisson.

Il ne m'est pas possible de résumer ici toutes ces conférences, de valeur assez inégale d'ailleurs. Je me bornerai à quelques mots sur quelques-unes des questions qui y sont abordées. Il en est une qui

me paraît s'imposer spécialement parce qu'elle a donné lieu dans une certaine mesure à cette opposition que je regrettais tout à l'heure de ne pas trouver assez souvent. La conférence de M. Parodi sur la raison et l'instinct en morale est comme une réponse à celle de M. Bernès sur les conditions de l'action. M. Bernès est pour « l'action ». L'idée d'action, dit-il, « a commencé par se faire une large place dans les esprits, et le mot même qui l'exprime a pu paraître à beaucoup un de ces mots magiques qui portent en eux seuls toute leur vertu, qui suffisent à lever tous les obstacles, à conjurer tous les périls. Mais nous voyons maintenant qu'à cette idée on demande ses titres et qu'en les lui demandant on songe parfois à la surbordonner à d'autres dans la direction de la vie. Je crois qu'il y a là un malentendu ou une erreur, et que cette idée, compromise par un examen maladroit, devrait en ressortir, au contraire, plus forte et plus vivante. » Et M. Bernès s'élève contre l'idéalisme trop abstrait ou le réalisme trop terre à terre. Il semble qu'il conçoive l'action comme une synthèse d'idéalisme et de réalisme. Mais on ne voit pas trop où cette « action » prendra sa règle, si elle ne l'a pas en elle-même, et si elle l'a en elle-même, comment elle pourra la justifier rationnellement. Suffira-t-il d'agir pour bien agir, ou sinon, quelles sont les conditions de l'action bonne? C'est ce qu'on ne voit pas. « L'action, c'est tout simplement la réalité de la vie. Nous n'existons pour nous-même que par le sentiment de notre état présent et de son lien avec nos états passés; nous ne pouvons diriger notre vie et progresser que par l'idée distincte de nos fins. Mais si dans la conscience l'action ne se sépare pas du sentiment et de l'idée, qui en sont comme les deux pôles, cela ne confère pas au sentiment isolé ou à l'idée prise en elle-même une réalité distincte : cela ne fait pas qu'avant tout le reste il n'y ait la conscience de notre vie, c'est-à-dire de notre action, qui, limitée au passé et au présent, devient le fait et dont les idées pratiques expriment au contraire les tendances, les changements pénibles et désirés. » Tout cela peut s'appliquer à toute action, bonne ou mauvaise. Reste à savoir s'il y a une différence morale entre les actions et sur quoi on peut se fonder pour apprécier cette différence. Le problème moral ne me paraît pas même encore posé. M. Bernès s'en rapproche davantage, je pense, lorsqu'il ajoute : « Quand on demande à l'homme d'aujourd'hui de reprendre le sens de l'action, on ne lui demande donc point de renoncer à la réalité que son histoire a fixée pour un moment ou à l'idéal que sa raison lui définit : on lui demande seulement de n'être point tout à fait la dupe de ces réalités factices qui sont nos habitudes et nos idées, et de ne pas affaiblir en lui cette capacité d'action qui est la source des idées plus ou moins réfléchies, et de leur fixation sous forme d'habitudes. » Et sans doute tout le monde s'entendra sur ce point qu'il ne faut pas rendre l'action impossible; mais nous ne trouvons guère ici de lumières sur ce que doit être la juste appréciation de l'action.

Il semble bien que M. Bernès arrive logiquement à la glorification et à la prédominance de l'instinct. M. Parodi aboutit à la prédominance de la raison. Il pense même l'établir *a priori*. « Soulever la question, entreprendre de la discuter, au fond c'est l'avoir résolue déjà. Car d'examiner les titres du cœur et ceux de l'esprit, c'est déjà s'en remettre à la raison du soin de prononcer entre eux, c'est par là même lui attribuer déjà le droit suprême de décider de notre attitude morale. » Il serait plus rigoureusement exact de dire que c'est lui supposer ce droit et l'on pourrait tout aussi bien entreprendre la discussion pour montrer que, en supposant ainsi la souveraineté de la raison, on n'arrive à rien de satisfaisant. Du reste la conférence de M. Parodi me paraît reconnaître d'une façon satisfaisante les droits de l'instinct et ceux de la raison. Il sait bien qu' « il y a un instinct rationnel et moral », que « la raison elle-même est une forme de l'instinct et la pensée un des aspects de la vie ». Et il conclut que « la moralité véritable n'est ni dans l'intransigeance d'un intellectualisme froid et mort, qui ne veut que tout ou rien et, impuissant à réaliser tels quels ses principes abstraits, risque de se désintéresser ou de désespérer de la vie, ni dans la grossièreté cynique d'un naturalisme sans idéal et sans loi. Elle réside dans la tendance constante vers la raison et le bien, dans l'obéissance à celui-là seul parmi nos instincts qui n'est ni aveugle ni fatal, parce qu'il s'accompagne de sa propre justification et de sa propre lumière. » Il me paraît bien que cette solution fait la part de ce qu'il y a de bon et de vrai dans l'éloge de l' « action ».

Nous pouvons rattacher encore aux mêmes préoccupations la conférence de M. Buisson sur l'éducation morale et l'éducation religieuse. Il s'agit encore ici des rapports du sentiment et de l'intelligence, ou du moins c'est bien à peu près là que l'on peut ramener les rapports de la science et de la religion tels que M. Buisson les comprend. Peut-être faut-il ajouter au compte de la religion, d'après les idées de M. Buisson, un besoin d'unité, auquel la philosophie pourrait peut-être suffire. Il y a là une question de mots et aussi quelque chose de plus. La conservation du mot de « religion » implique dans une certaine mesure la conservation plus ou moins considérable de tout un ensemble de sentiments et peut-être d'habitudes, qui a ses avantages et ses inconvénients. Les idées nouvelles acquièrent peut-être plus de vigueur et plus de résistance, plus de chances dans la lutte pour la vie à s'assurer ainsi les mots et les sentiments, les habitudes qui s'étaient attachées aux vieilles idées qu'elles combattent, mais peut-être aussi y perdent-elles un peu de leur précision et de leur netteté.

M. Buisson maintient avec beaucoup d'élévation et de force les droits de la raison. « Nous avons reconnu en nous-mêmes, dit-il, irrécusable et irrésistible, l'obligation, c'est-à-dire la nécessité logique et morale tout ensemble, de suivre les seuls instruments que la nature nous ait donnés : la raison et la conscience. Avec l'une nous pour-

voirons à tout notre développement moral. Si quelqu'un vous parle d'une foi qui par définition vaudrait scientifiquement plus que la conscience et moralement plus que la morale, en d'autres termes d'une méthode magique, de quelque nom qu'elle s'appelle, qui procéderait par des voies ignorées de la raison et de la conscience, sous prétexte d'être plus consciencieuse que la conscience et plus rationnelle que la raison, ce non-sens ne nous arrêtera pas. » Et cependant, dit M. Buisson, après avoir écouté les dogmes et les mythes, les rites et les pratiques, il nous reste encore « la religion » et son élément essentiel et éternel, « le soupir de l'âme, l'anxiété intellectuelle et morale, l'esprit se posant la grande question, le cœur s'interrogeant en présence des énigmes de la douleur et de l'amour, la volonté s'exaltant dans un effort dont le terme lui échappe ». « On pourrait, dit-il encore, dire de la religion que c'est un degré d'intensité et de délicatesse appliqué à la vie intellectuelle, à la vie morale, à la vie artistique », et encore : « Le sens de l'unité, unité de la vie, unité des choses, unité des esprits : voilà tout ce que la religion ajoutera aux disciplines intellectuelles, artistiques, morales qu'elle pénétrera ».

Je crois voir, dans les trois conférences dont je viens de parler, des luttes et des tentatives de conciliation ou de subordination entre la synthèse active et l'examen analytique. D'une part, le sentiment, la tendance impulsive, la religion et l'instinct, le désir d'arriver à une synthèse un peu hâtive peut-être et risquée, mais prompte; de l'autre, la raison, la science, l'analyse, le désir de savoir et de juger avec le minimum de chances d'erreur avant de recommander l'acte, voilà les groupes de facteurs en jeu. Je prends les choses un peu en gros, car la synthèse peut être scientifique autant qu'active; mais en somme, les éléments se sont bien à peu près groupés comme je l'indique. Et chacun tâche d'indiquer la coordination qui lui paraît la meilleure pour les grouper. L'homme est à vrai dire dans une situation fâcheuse, car ses besoins d'action ne sont pas en harmonie avec ses connaissances. Il est poussé par des sentiments très différents et très variés, et il aurait besoin, pour donner ou pour refuser à chacun les satisfactions qu'il demande, sans nuire à l'harmonie générale de l'individu, de la société et du monde, d'une science presque parfaite qui lui fait défaut. De là, des discordances, des heurts, des luttes qui se font parfois cruellement sentir, de là aussi toute sorte d'expédients plus ou moins bons, béquilles destinées à subvenir à la faiblesse des jambes de l'humanité et à faciliter sa marche : religions, hypothèses philosophiques, théories sociales, élans plus ou moins aveugles du cœur et impulsions de l'instinct acceptés et presque adorés parfois, etc. Il n'est pas possible de trouver en ce moment une solution satisfaisante d'un problème dont trop de données nous manquent, mais, en principe, j'aime voir l'homme essayer d'étendre autant qu'il le peut le domaine de sa science et de sa raison. J'aime aussi que lorsqu'il se décide à une synthèse théorique, ce qu'il doit risquer souvent, et même à une

synthèse pratique, à une « action », ce qu'il ne faut pas trop craindre, mais ce qu'il me paraît inutile et peut être dangereux de trop recommander, il se rende compte du caractère relatif et provisoire de son action et de sa croyance. Il me semble que c'est le meilleur moyen d'éviter le plus d'inconvénients possible et de recueillir le plus d'avantages, de tirer le meilleur parti de l'état médiocre dans lequel se débat l'humanité, tout en conservant, autant qu'on le peut, la possibilité de l'améliorer.

J'aurais voulu examiner ou signaler encore quelques conférences, par exemple la remarquable étude de M. Belot sur le luxe, mais la place me fait défaut, et je ne puis plus que renvoyer le lecteur au recueil.

FR. PAULHAN.

Paul Dupuy. — LES FONDEMENTS DE LA MORALE, SES LIMITES, SES AUXILIAIRES. 1 vol. in-8, 392 p. Paris, Félix Alcan, 1900.

M. Dupuy, ancien professeur à la Faculté de médecine de Bordeaux, auteur de nombreuses études sur des sujets très variés, nous donne aujourd'hui un assez gros volume sur la morale. Après une introduction où sont étudiés quatre groupes de morales, la morale élémentaire observée chez certains peuples demeurés en dehors du courant de la civilisation, la morale religieuse, la morale philosophique et la morale scientifique, vient une partie consacrée aux fondements de la morale : le bien, l'obligation morale, la raison, la liberté morale, la responsabilité ; puis une étude sur les limites de la morale où sont examinés les rapports du droit, du devoir et de l'utile; enfin l'auteur traite des « auxiliaires de la morale », le sentiment moral, la religion, le beau, le vrai, l'utile et l'imitation et donne ses conclusions.

L'exposé de M. Dupuy est clair et souvent judicieux, mais ses théories, très mélangées de considérations sur l'histoire des doctrines morales, n'offrent pas assez d'originalité pour qu'il y eût lieu de les exposer longuement et de les examiner à fond. Je me bornerai à indiquer brièvement les tendances générales de l'auteur. Il est favorable à l'individualisme, plus qu'au socialisme (en prenant le mot dans un sens général), il admet que la moralité est un des caractères propres de notre espèce, qu'il y a une morale spontanée, « comme il y a une logique spontanée », et que « l'homme naturel est un être moral que l'état de nature a profondément vicié » ; il sépare la morale et la religion et pense que « pas plus chez certains civilisés qui comprennent une partie très considérable de l'humanité que chez les primitifs eux-mêmes, nous ne pouvons détruire, ni logiquement, ni en fait, la morale ou les morales des religions mises en cause ». Il ne veut pas que le philosophe soit trop ambitieux et prétende s'élever à la morale cosmique, « l'idée d'un bien général, propre à ce monde, est... complètement au-dessus de notre portée, et il n'y a de vraiment concevable que

l'idée du bien propre à chacun des êtres ou genres d'êtres habitant notre planète. Pour une fourmi, pour un papillon, pour un loup, pour un singe, pour un homme, l'interprétation n'en saurait être identique. Nous sommes donc tenus de spécialiser l'idée du bien. » Il est favorable à la liberté morale et tâche de montrer les faiblesses du déterminisme. Il accepte l'idée que la conscience nous donne « l'intuition directe » de la responsabilité. Enfin voici un passage qui indique l'esprit général du livre. « Réaliser la loi conçue par la raison, au lieu de se laisser entraîner et conduire par toutes les spontanéités de notre organisme animal, tel est, à mon sens, la différentielle de l'homme et de la brute, si intelligente soit-elle. Tel est le principe premier, la donnée essentielle, fondamentale de l'Éthique, avec son caractère subjectif, dont l'expérience du dehors ne peut et ne doit être qu'une vérification, une confirmation. Les limites de la morale et ses auxiliaires n'ont qu'une valeur complémentaire. »

FR. P.

Hermann Schwarz. — DIE PSYCHOLOGIE DES WILLENS, ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK (1 vol. in-8°, VII-391 p., Leipzig, 1900).

En présentant l'intéressante théorie que nous allons essayer de résumer brièvement, M. Schwarz, comme l'indique le titre même de son ouvrage, a surtout en vue d'établir solidement les fondements de la morale, qu'aucune doctrine antérieure ne lui paraît avoir suffisamment assurés. Dans cette tentative, il s'inspire à certains égards de Schopenhauer, et plus encore de Herbart, qu'il place, à côté de Kant, au premier rang des moralistes; mais c'est surtout de l'auteur de la *Critique de la Raison pure* qu'il procède directement. En fait sa théorie de la volonté est pour ainsi dire calquée sur la théorie kantienne de la connaissance, dont il accepte, comme hors de toute contestation, les principes essentiels. D'après lui en effet l'explication matérialiste *(die materialistische Auffassung der Welt)*, qui semble réussir dans les autres domaines de la science, échoue nécessairement sur le terrain de la logique. Dans la distinction même du vrai et du faux, dans le raisonnement tant inductif que déductif, s'expriment clairement des règles formelles de la pensée, qui ne sauraient provenir des lois de l'association, puisque souvent elles vont à l'encontre de ces lois, dont elles servent à contrôler et à rectifier les résultats, et qui témoignent incontestablement d'une intervention de l'activité propre de l'esprit dans la connaissance. De même donc que l'intelligence a ses règles propres, distinctes des lois naturelles de l'association, pourquoi la volonté n'aurait-elle pas aussi les siennes, irréductibles au mécanisme psycho-physiologique? Pourquoi ne porterait-elle pas en elle-même une force régulatrice (*Normzwang*), capable de soustraire l'homme à l'empire des lois naturelles (*Naturzwang*)?

Dans l'établissement de cette thèse, M. Schwarz, comme autrefois

Kant sur le terrain de la connaissance, trouve en face de lui deux théories rivales, également fausses d'après lui, l'empirisme et le nativisme, sur les ruines desquelles il prétend édifier sa propre doctrine. Contre l'empirisme il cherche à montrer que l'on ne saurait expliquer la volonté ni par les émotions seules (Hédonisme), ni par les représentations seules (Ehrenfels), ni par les émotions combinées avec les représentations. Contre les théories nativistes (Schopenhauer, Niestzche), il s'efforce de prouver d'autre part que l'on ne peut ramener la volonté à un certain nombre de tendances naturelles (angeborene Triebe), liées elles-mêmes à la constitution de l'organisme (tendance à la conservation de l'être, à la reproduction, à la domination, etc.). La volonté est un pouvoir propre de l'âme, distinct de la sensibilité et de l'intelligence, sans objets préalablement donnés (Objectlosigkeit des Willens), mais qui se détermine elle-même en présence des objets par des *actes* qui lui sont essentiels. Les actes primitifs par lesquels la volonté se détermine (die ursprünglichen Willensakte) sont : *das Gefallen* et *das Missfallen*, termes pour lesquels je ne trouve point d'équivalents exacts dans notre langue, mais que l'on pourrait peut-être traduire approximativement par *approbation* et *réprobation*, à la condition de rapporter cette approbation et cette réprobation à la volonté seule et non à l'intelligence : il est des objets dans lesquels la volonté se complaît et qu'elle approuve spontanément (Gefallen); il en est d'autres auxquels elle se déplaît et qu'elle réprouve (Missfallen). Ces actes propres de la volonté (Gefallen et Missfallen) sont nettement distincts du plaisir (Lust) et de la douleur (Unlust), avec lesquels on les confond d'ordinaire. Sans doute le plaisir plaît (gefällt) et la douleur déplaît (missfällt); et d'autre part ce qui plaît produit un plaisir (le beau par exemple), ce qui déplaît produit une douleur (une mauvaise action jugée telle engendre le remords). Mais le *Gefallen* et le *Missfallen* sont essentiellement des *actes*, pendant que le plaisir et la douleur sont des phénomènes purement passifs; ils sont toujours identiques en nature, pendant que les plaisirs, d'après M. Schwarz comme d'après Aristote et Stuart Mill, diffèrent spécifiquement les uns des autres, ainsi que les douleurs. D'ailleurs il est des choses que nous approuvons et qui nous plaisent (gefallen), alors qu'elles nous causent de la douleur (une belle action qui nous est préjudiciable); il en est que nous désapprouvons et qui nous déplaisent (missfallen), alors qu'elles nous causent un plaisir (une injustice commise en notre faveur).

C'est donc la volonté elle-même, en vertu d'actes qui lui sont propres, qui confère aux objets leur *valeur* (Wert), qui en fait, *relativement à nous*, des *biens* ou des *maux*. On peut distinguer plusieurs sortes de biens, auxquelles correspondent autant de sortes de maux : les *biens d'état* (Zustandswerte), c'est-à-dire le plaisir; les *biens relatifs à la personne* (Personwerte), comme la réputation, la gloire, la beauté, la richesse; les *biens étrangers* (Fremdwerte), qui se divisent

eux-mêmes en *biens altruistes* (altruistische Fremdwerte), comme le bonheur d'autrui, la prospérité de l'État, et *biens inaltruistes et idéaux* (inaltruistische ideelle Fremdwerte), comme la science ou l'art. Chacun de ces biens, *lorsqu'il a été constitué tel par un acte de la volonté*, donne naissance à un désir correspondant (Begehren); de même chaque mal (Unwert) donne naissance à une répulsion correspondante (Abscheuen). Or dans nombre de cas ces désirs et ces répulsions sont susceptibles d'entrer en conflit : d'où la nécessité d'un choix (Wahlen), où va se manifester un nouvel acte de la volonté. Le choix en effet peut être *analytique* ou *synthétique*, suivant une distinction analogue à celle que Kant établit entre les jugements. Le choix analytique a lieu entre biens de même ordre, et il résulte alors d'une connaissance de ce qui est préférable (des Besseren, des Vorzüglichen), fournie par une expérience antérieure. Aussi dépend-il de la constitution propre de l'individu, de son éducation, de ses expériences personnelles : tel préfère le vin à la bière, le jeu d'échecs au jeu de whist; tel, dans un autre ordre de biens, préfère la gloire à la richesse; tel autre encore préfère l'art à la science, la musique à la peinture. Le choix synthétique au contraire a lieu entre biens d'ordre différent. Ici le choix ne dépend plus de la constitution de l'individu et de son expérience : il a son principe dans un acte essentiel de la volonté qui, en vertu d'une règle qui lui est propre, place les *biens relatifs à la personne* au-dessus des *biens d'état*, les biens *étrangers, altruistes* ou *idéaux*, au-dessus des *biens relatifs à la personne*. Le meilleur est tel parce qu'il est choisi; il n'est pas choisi parce qu'il est le meilleur. La volonté a donc en elle-même sa règle, distincte des lois de la nature, et cette règle, contrairement à l'opinion de Kant, qui s'est trompé sur ce point capital tout en semblant par moments entrevoir la vérité, ne relève en rien de la raison. Ce n'est pas la raison qui nous dit que nous devons préférer les *biens de la personne* aux *biens d'état*, les *biens étrangers* aux *biens de la personne*, et il est inutile de chercher un fondement rationnel à une loi qui n'a son principe que dans la nature même de la volonté. En suivant une règle qui lui est propre (Normzwang), la volonté s'élève au-dessus des lois de la nature (Naturzwang), et c'est justement en cela que consiste la liberté, sorte de nécessité morale, distincte à la fois de l'indétermination et de la nécessité naturelle.

Telle est la thèse ingénieusement et fortement présentée par M. Schwarz; et il nous est agréable en terminant de rendre pleine justice à la sûreté de méthode de l'auteur, à la rigueur de sa critique, à la finesse de ses analyses (voir particulièrement *les mensonges de la conscience, la transformation progressive des motifs d'action*, etc.). Toutefois la thèse elle-même nous paraît contestable, comme la théorie même de la connaissance sur laquelle elle est calquée. Peut-être cette volonté qui met les biens de la personne au-dessus des biens d'état, les biens étrangers au-dessus des biens de la personne,

pourrait-elle s'expliquer par un progrès naturel de la volonté inférieure soumise exclusivement à la loi du plaisir et de la douleur, tout ainsi que les règles logiques de la pensée, alors même qu'elles semblent aller à l'encontre de l'association, pourraient en dernière analyse s'expliquer par des associations plus générales et plus profondes. Admettre que l'esprit, comme intelligence et comme volonté. est progressivement informé par l'action continue des choses, c'est d'ailleurs laisser subsister la possibilité future d'une métaphysique objective, possibilité qui s'évanouit nécessairement dans l'hypothèse d'une intelligence et d'une volonté autonomes.

MARCEL MAUXION.

Dr Wilhem Stern. — « DIE ALLGEMEINEN PRINCIPIEN DER ETHIK AUF NATURWISSENSCHAFTLICHER BASIS. » V. Dümmler. Berlin, 1901, in-8°, 22 p.

Cette brochure n'est qu'un bref exposé des principes qui dominent l'ouvrage *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft*, paru en 1897 et dont on trouve l'analyse dans la *Revue philosophique* de 1898 (T. XLV, p. 99).

La morale est une science positive, indépendante des doctrines religieuses et des théories métaphysiques. Son fondement doit être le positivisme, non celui d'Auguste Comte, « réalisme naïf ou sans critique », mais le « positivisme critique », qui admet deux substances inconnaissables, la matière et l'esprit; qui ignore les causes finales, rejette le déterminisme universel aussi bien que « l'irrationnelle liberté ou indétermination de la Volonté » (p. 1-6), mais permet d'admettre une « détermination du vouloir, indépendamment des influences externes, par des forces psychiques constituant une causalité interne » (p. 7).

La méthode à employer est la méthode inductive et psycho-génétique, celle qui montre la « formation de la moralité au sein du devenir universel, par un développement de plusieurs millions d'années, et grâce à la transmission héréditaire, au sein des espèces animales et de l'espèce humaine » (p. 8). Le fondement de la moralité doit être assez général pour embrasser les phénomènes de la vie animale antérieure à la vie humaine. C'est la constatation d'une réaction indéfiniment perpétuée des êtres animés contre « les assauts meurtriers de la nature », réaction ayant pour fin la conservation et le développement de la vie psychique (p. 8-13). « On n'a pas assez souvent établi jusqu'ici la distinction entre la *moralité*, qui consiste en cette réaction ou lutte des tendances animales contre les attaques pernicieuses du tout, animé ou inanimé, qui constitue la nature » (p. 17-18) et « la *civilisation*, action spontanée dirigée, à titre préventif, contre les forces inanimées, élémentaires » (p. 16-17).

De la règle fondamentale : « Agis de la façon correspondante au désir de conserver et développer la vie psychique », découlent les principes de la justice (ne jamais léser un être animé), du droit et de la politique. L'État est la réunion de plusieurs individus sous un pouvoir central, en vue de lutter contre les atteintes au droit et au bien de tous (ce bien étant défini : la satisfaction de la tendance à la conservation de la vie psychique sous toutes ses formes (p. 18-21).

M. Stern nous semble avoir montré une fois de plus, en donnant un fondement aussi arbitraire à son système éthique, que la morale est loin d'être une science. Son « positivisme critique » est encore imprégné de métaphysique.

G.-L. Duprat.

CORRESPONDANCE

RÉPONSE A M. ESPINAS

Malgré mon peu de goût pour le temps perdu en polémiques, je suis bien obligé de me défendre en quelques mots contre l'excommunication laïque, mais majeure, dont me foudroie mon terrible ami M. Espinas dans la dernière livraison de la *Revue*. Parce que j'ai combattu la métaphore de l'organisme-société, il paraît que j'ai dénié au groupe social toute vie propre et toute réalité. Si, par des prodiges d'imagination (je ne m'en doutais pas), je parviens à donner à mon inter-psychologie un faux air de sociologie, je n'en commets pas moins une véritable usurpation de titres en me qualifiant sociologue. Au fond, je ne suis, comme un certain nombre de pseudo-sociologues de mon espèce, et non des moindres, tels que Fouillée, qu'un théologien larvé. C'est le spiritualisme chrétien qui fait échec au réalisme social, contre lequel se liguent les nominalistes ressuscités (car nous nageons en pleine scolastique). Et, pour preuve, M. Espinas cite un passage de moi (p. 456) sur les monades, qu'il a été chercher dans le fond d'un de mes essais de jeunesse, et qui, d'après lui, serait une traduction libre du catéchisme. Très libre assurément. En tout cas, c'est par des voies toutes scientifiques que j'ai été jadis conduit à cette conception, nullement leibnizienne, plutôt panthéistique, de monades ouvertes, s'entre-pénétrant intimement et infiniment, co-éternelles; au demeurant, purement hypothétiques. Mais je ne les ai jamais données que pour telles, et j'ai toujours eu soin d'établir expressément, à diverses reprises, entre cette hypothèse et mes théories sociales fondées sur des faits d'observation une barrière absolue, que mon savant contradicteur s'obstine à franchir en dépit de toutes mes recommandations. Quoi qu'il en soit, mes néo-monades ne sont ni plus ni moins conjecturales que son *moi collectif*, qu'il fait « jaillir » du milieu des moi individuels, sans que personne l'ait vu ni perçu, et qu'il nous donne comme une réalité certaine, incontestable, à laquelle il n'est pas permis à un patriote de ne pas croire, acte de foi obligatoire comme celui du fidèle en son Dieu personnel.

Ai-je besoin de démontrer que la question de l'organisme ou, plus généralement, du biologisme social, n'a rien à voir avec les dogmes

chrétiens, qu'on peut être organiciste, ou imbu de l'esprit du naturalisme sociologique comme l'école de Le Play, tout en restant catholique [1], et qu'on peut repousser cette confusion des lois sociales avec les lois physiologiques pour des motifs tout à fait étrangers à l'esprit clérical? « Ne nous dissimulons pas, nous dit E., que, au fond, c'est la théologie chrétienne qui veut faire enfin justice des solutions où elle ne reconnaît aucun de ses dogmes. » Je ne me doutais pas que, au Congrès de sociologie dont il rappelle le souvenir et où, presque unanimement, l'organicisme a été battu en brèche, il y eût tant de théologiens déguisés, par exemple Stein, Steinmetz, Garofalo, etc. Le plus fervent organiciste était, avec M. Worms et M. Novicow, le président du Congrès, M. de Lilienfeld, non moins fervent catholique, qui va jusqu'à fonder sa « pathologie sociale » sur les sacrements de l'Église. On voit que la lignée de J. de Maistre, qui a l'un des premiers conçu avec netteté le naturalisme social, et l'a légué à son admirateur Comte, puis à Herbert Spencer, n'est pas encore éteinte. Mais celle des libres esprits qui veulent voir clair dans l'obscur au lieu d'obscurcir les choses les plus claires, et ne pas se payer de mots, ne l'est pas non plus. A quoi bon se torturer l'esprit pour découvrir du cléricalisme sous l'individualisme révolté (avec excès, je le crois aussi) contre le joug des formules d'évolutions tyranniques et arbitraires, empruntées à la biologie? On ne s'explique que trop facilement le discrédit où celles-ci sont tombées. Espinas gémit de voir « la théorie favorable à l'interprétation des phénomènes sociaux *en fonction des lois de la nature*, subir une dépression *d'autant plus forte que le système de justice contractuelle et d'égalité absolue bénéficient d'une recrudescence plus décidée d'enthousiasme de l'opinion.* » Est-ce que le socialisme aussi serait une variété du cléricalisme?

Mais, après tout, la question n'est pas là. Il s'agit de savoir, entre nous deux, si, le point de vue biologique écarté en science sociale, il devient impossible d'asseoir la réalité sociale sur des fondements solides, de sorte qu'elle puisse être l'objet d'une science distincte. Je crains bien, à ce propos, que mon vigoureux adversaire ne soit hanté à la fois par le spectre théologique et par le « mirage » de la *chose en soi*, tout en se disant ennemi de l'idée de substance. Dans un des prochains numéros de la *Revue*, paraîtra une étude, extraite de mes leçons professées au Collège de France en mai 1900, où il verra par quel chemin aisé on passe de mon inter-psychologie à une sociologie non pas apparente mais bien réelle et bien vivante. Je dois faire remarquer que, si les actions et les relations inter-mentales sont, d'après moi, l'explication des actions et relations inter-corporelles qui constituent avec les premières l'inextricable tissu du phénomène social, ce total, distinct de ses unités comme l'est toute somme, même arithmétique, ce total qui est un tout logique et systématique, devient à son tour une

1. A citer encore M. Haurion dont les essais de sociologie théologique sont si ingénieux.

unité supérieure. Qu'est-ce qu'une réalité quelconque, cristal, globe céleste, plante, animal, si ce n'est une totalité d'un certain genre? Réalité et totalité, totalité et unité sont synonymes aux yeux de qui se place *in medias res*, dans le positif des faits, en dehors de toute conjecture sur les éléments. Seulement la nature du tout diffère beaucoup suivant les cas, elle s'élève à mesure qu'on passe de l'agrégat physico-chimique à l'organisme et à la nation, et la réalité la plus haute qui nous soit connue est celle de ce dernier tout, précisément parce qu'il est formé de liens, avant tout psychologiques. Aussi, quand j'ai posé des *lois sociales* — car j'en admets, c'est même le titre d'un de mes livres, et je ne comprends absolument rien au procès de tendance qui m'est fait à cet égard — les ai-je formulées en termes psychologiques ou plutôt inter-psychologiques. Non pas que je dénie par là toute vérité aux lois, exprimées en termes physiques, par exemple « sur le volume et la densité des sociétés », que d'autres sociologues ont émises; mais je prétends que, dans la mesure où elles sont vraies, elles le sont conformément aux lois explicatives, et non simplement indicatives, dont elles postulent le fonctionnement. — Comme M. Espinas, donc, je crois les faits sociaux prévisibles sous certains rapports. Dans un passage de mes *Lois de l'Imitation* (p. 20 et s.) je me suis même expliqué sur cette *prévisibilité conditionnelle* et sur la *condition* dont il s'agit; j'ai même ajouté que la prévisibilité des états futurs d'une plante n'est pas autre, qu'elle est pareillement conditionnelle et que la condition ici requise a quelque analogie avec celle qui est exigée là. Et, si l'on compare ce passage avec ce que dit M. Espinas dans une note (p. 475-476) on sera frappé de voir à quel point cette note et cet alinéa sont identiques de pensée — sans nul emprunt, à coup sûr.

Car je suis heureux de constater que, sur les points essentiels, en somme, il s'est sensiblement rapproché de ma manière de voir. Il reconnaît s'*être trompé* (p. 464) dans ses *Sociétés animales* — un chef-d'œuvre d'ailleurs — en plaçant beaucoup trop bas sur l'échelle zoologique les rudiments de la vie sociale proprement dite. Lui aussi, après bien d'autres qui se sont convertis comme lui au point de vue psychologique tout en continuant parfois à le combattre, il reconnaît que la vie sociale commence au moment où la psychologie apparaît. « Aucun fait biologique ne devient immédiatement social. Un intermédiaire est exigé, c'est le phénomène psychologique. » La société commence par la famille, et elle consiste *en actes conscients réciproques* (p. 466). Qu'est-ce autre chose, s'il vous plaît, que « mon inter-psychologie »? Je lui ferai seulement observer que, avant de devenir réciproques, ces actions d'une conscience sur une autre ont été d'abord unilatérales. Dans la famille, précisément, ce que nous trouvons, c'est une sociologie à deux, la mère et l'enfant, dont le second ne s'*associe* vraiment avec la première qu'en subissant sa suggestion, en reproduisant ses articulations verbales, ses exemples,

puis l'on passe à une sociologie à 3, à 4, à 5, etc., jusqu'à ce que, par la camaraderie scolaire ou autre, l'adolescent soit jeté dans le grand tout social où, par la multiplicité et la réciprocité des influences suggérées et subies, il concourt à former une réalité complexe qui l'a précédé et lui survivra, qui a toujours une *conscience centrale* pour foyer, mais tantôt celle d'un individu, tantôt celle d'un autre, jamais celle d'une entité abstraite et vaine, — la gloire et le pouvoir se passant de main en main comme la lampe de vie à travers des péripéties de pâleur et de flamboiement.... Faut-il autre chose à M. Espinas pour satisfaire son besoin de croire à une conscience collective? Alors, je ne puis plus le suivre. Peut-être ne s'aperçoit-il pas qu'il aboutit ainsi à justifier la conception du *roidieu*, héréditairement immortel, qui seule fournit une réalisation objective, une incarnation populaire de cette fiction du *moi collectif* jugée par lui nécessaire et fondamentale.

G. TARDE,
de l'Institut.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (T. XXIII).

F. SCHUMANN, *Contributions à l'analyse des perceptions visuelles* (1er article). Schumann a déjà montré, à propos de l'appréciation des petites durées (même revue, t. IV), que l'observation subjective révèle des faits importants, bien qu'ils passent souvent inaperçus des psychologues. Il entreprend de faire une analyse semblable relativement à divers phénomènes qui concernent les perceptions, et il commence par les perceptions visuelles. Il a eu soin d'ailleurs de ne pas se contenter d'observations solitaires, mais de contrôler ses propres observations par celles d'autres personnes. — Les faits dont s'occupe le présent article se rapportent à des groupements particuliers de figures géométriques qui se produisent dans des conditions très diverses. Si, par exemple, on regarde un carré formé d'un grand nombre de carrés plus petits au moyen de lignes noires tracées sur papier blanc, on peut percevoir facilement un carré de grandeur intermédiaire, formé par exemple de quatre, ou de neuf, ou de seize petits carrés, ou même d'un plus grand nombre; on peut dans le même cas percevoir de la même façon d'autres figures, des rectangles, des croix etc. Des phénomènes analogues se produisent si l'on regarde un dessin formé de losanges alternativement blancs et noirs, etc. — Ainsi des figures élémentaires se combinent et s'unifient pour former des figures plus complexes. Les figures complexes formées de cette manière se détachent au milieu des autres éléments : la perception de ces figures tranche sur la perception du reste, et il arrive que les traits noirs qui les dessinent paraissent plus noirs que les autres traits voisins. — Des liaisons analogues se présentent aussi entre des parties d'une figure géométrique, d'un carré, d'un triangle, d'un hexagone; par exemple, si l'on regarde un triangle scalène de façon qu'un de ses côtés soit horizontal, ce côté paraît relativement isolé, tandis que les deux autres paraissent liés ensemble, et le fait se produit sous trois formes différentes, si l'on fait tourner le triangle de façon que chacun des côtés prenne à son tour la position horizontale. Des groupements très variés se présentent avec des figures plus complexes que le triangle. — Ces liaisons, ces unifications, sont visiblement d'origine subjective, et Schumann est tenté de les assimiler à l'unification qui se fait de deux sons musicaux consonants lorsqu'on les perçoit en même temps. Mais

il n'insiste pas sur l'explication : il se borne à signaler ce fait que les figures qui se forment ainsi dans la perception visuelle causent un plaisir esthétique, de même que la combinaison de sons consonants.

F. Kiesow et M. Nadoleczny, *Sur la psycho-physiologie de la corde du tympan*. Observations sur des malades atteints d'otite purulente. et chez qui la corde du tympan a été détruite par l'opération chirurgicale. Les observations montrent que les filets sensitifs qui innervent une partie de la langue à partir de la pointe doivent être contenus dans la corde du tympan : le côté de la langue qui correspond à l'oreille opérée devient dans cette région incapable de percevoir aucune saveur. tandis que l'autre côté de la langue ne révèle aucune région insensible.

Herbert Munk, *Les phénomènes qui se produisent à l'occasion de brèves excitations de la rétine.* Nouvelles expériences au sujet des images consécutives qui se produisent après une excitation visuelle de courte durée, et sur l'ordre et la nature desquelles les précédents observateurs sont en désaccord. Ces expériences montrent que le contraste entre l'objet qui produit l'excitation et le fond sur lequel cet objet est perçu joue un rôle prépondérant. De plus, les diverses images consécutives seraient, non pas des images réellement séparées, mais plutôt des phases continues d'un même phénomène.

M. C. Schuyten, *Sur la croissance de la force musculaire chez les écoliers dans le cours de l'année scolaire*. Mesures dynamométriques sur des enfants de douze à quinze ans, garçons et filles, vers le milieu de chaque mois de l'année scolaire. L'accroissement de la force de pression et de traction est continu, mais il se présente une exception constante pour le mois de mars, où l'on constate une diminution.

Mac-Keen Cattell, *La perception des poids soulevés.* Article de discussion. Cattell soutient que les expériences qu'il a faites avec Fullerton (*On the Perception of Small Differences*) montrent que l'appréciation des poids soulevés dépend de la force, de l'étendue et de la durée du mouvement, et très peu ou pas du tout de la vitesse de soulèvement, comme l'ont cru G. E. Müller et Schumann. Il se plaint du manque de courtoisie dont a fait preuve G.-E. Müller en discutant son travail dans le livre récent qu'il a publié avec Mlle Martin (*Zur Analyse der Unterschiedsempfindlickeit*).

J. v. Kries et W.-A. Nagel, *Nouvelles communications sur la séparation fonctionnelle du centre de la rétine*. Ce travail est la suite des importantes recherches de J. v. Kries sur la fonction des cônes et des bâtonnets. Il a soutenu dans ses travaux antérieurs que la partie centrale de la rétine. où il n'y a que des cônes, a des fonctions tout autres que la partie périphérique, où l'on trouve des bâtonnets, de plus en plus nombreux à mesure que l'on s'éloigne de la tache jaune. Or on a prétendu depuis (Tschermak dans *Archiv* de *Pflüger*, 70, et Shermann dans *Philosophische Studien*, 13) que la différence fonctionnelle entre

le centre et la périphérie de la rétine n'est que quantitative. Les expériences rapportées dans le présent mémoire, faites suivant des procédés variés, confirment les expériences précédentes de Kries. Elles portent sur ce point essentiel : l'équation colorée établie pour le centre d'un œil adapté à la lumière, entre la valeur blanche d'un petit cercle jaune vert et celle d'un fond rouge sur lequel se détache ce cercle, reste la même pour l'œil adapté à l'obscurité, si longue qu'ait été l'adaptation. La concordance des résultats obtenus par les divers procédés qu'ont employés Kries et Nagel donne une force exceptionnelle à leurs expériences : le phénomène de Purkinje ne se produit donc pas pour la tache jaune. — De plus les auteurs ont mesuré les dimensions de cette région centrale de la rétine, et trouvé qu'elle répond, en dimension horizontale, à un angle visuel de 107′ pour l'œil droit, de 88′ pour l'œil gauche, et, en dimension verticale, à un angle de 81′ pour l'œil droit. Cette région est donc relativement petite, et elle n'est pas circulaire. Il faut remarquer que le point de fixation n'est pas au centre.

W. Thorner. Explications au sujet d'un appareil donnant une image du fond de l'œil et déjà décrit dans la même revue (tome XX). L'auteur donne ici des indications pour montrer que le même appareil peut servir aussi à des mesures objectives de la réfraction oculaire.

J. Kodis, *Quelques remarques empirio-critiques sur la physiologie contemporaine du cerveau.* Réflexions au sujet de la thèse, soutenue par Jacques Loeb et par Bethe, que les animaux inférieurs, jusqu'à ceux qui possèdent la mémoire associative, n'ont pas de conscience et doivent être regardés comme de purs mécanismes. Selon l'auteur, le concept de conscience ainsi employé est substantialiste, il est le concept d'une modification de la substance âme. Il faudrait d'autre part trouver un criterium de la mémoire associative, car la mémoire n'est pas quelque chose qui se perçoive objectivement.

Laura Steffens, *Sur l'adaptation motrice.* Expériences faites sous la direction de G.-E. Müller. Le point de départ est ce fait, mis en lumière par les expériences de G.-E. Müller et Schumann sur la perception des poids soulevés (*Archiv de Pflüger*, 45), que, si l'on soulève d'abord un poids de 676 grammes, puis un poids de 2176 à la même hauteur et avec la même vitesse, un certain nombre de fois, et si ensuite on remplace le deuxième poids par un poids de 876 grammes, ce deuxième poids paraît nettement plus léger que celui de 676 grammes : l'exercice aurait donc créé une adaptation de l'excitation motrice destinée à produire le deuxième mouvement. Voici les questions traitées dans le présent mémoire. 1° Se produit-il un transfert de l'adaptation à l'organe correspondant de l'autre moitié du corps? La méthode suivie est une application de la méthode des cas vrais et faux dans laquelle on se borne à comparer les nombres de réponses obtenues. On faisait des séries quotidiennes d'expériences dont chacune comprenait un groupe d'expériences de comparaison, puis un groupe d'expériences d'adaptation et finalement un groupe d'expériences principales dont

les résultats devaient être comparés avec ceux du premier groupe. Un jour on faisait les expériences d'adaptation avec un bras, et les deux autres groupes avec l'autre bras; le jour suivant on faisait toutes les expériences avec le même bras. Les mouvements étaient réglés sur un métronome, sauf dans quelques expériences où l'on a mesuré la durée des soulèvements. Les expériences montrent d'une manière suffisamment nette que l'adaptation d'un bras n'entraîne pas une adaptation de l'autre. 2° Comment l'adaptation disparaît-elle? Une adaptation déterminée, dans laquelle par exemple le deuxième poids a été le plus lourd, est supprimée par une adaptation de sens opposé, c'est-à-dire dans laquelle le deuxième poids a été le plus léger : mais elle l'est aussi par une adaptation à égalité, c'est-à-dire dans laquelle le deuxième poids est égal au premier. De plus, de deux adaptations différentes de même force, la plus ancienne disparaît plus lentement que la plus récente, ce qui permet d'assimiler les adaptations aux souvenirs. 3° Cette ressemblance de l'adaptation avec le souvenir se trouve confirmée de nouveau si l'on répartit les expériences d'adaptation sur une certaine étendue de temps : par exemple, si l'on fait 60 expériences d'adaptation en 6 groupes de 10 avec des intervalles de 4 minutes, on réalise une adaptation plus forte qu'en faisant les 60 expériences de suite. Enfin le mode de répartition le plus favorable à la formation des adaptations est celui dans lequel le nombre des groupes équidistants d'expériences est le plus considérable. FOUCAULT.

The philosophical Review.

Sept. 1899. Mai-novembre 1900.

PROF. W. CALDWELL. — *La philosophie morale et sociale de Hartmann.* M. Caldwell, étudiant la doctrine morale de Hartmann, montre combien celui-ci a raison de dépasser l'hédonisme, soit individuel, soit social (antagonisme entre le programme socialiste et l'idéal de culture), la morale subjective du sentiment, et le rationalisme sous ses diverses formes, pour aboutir à une *métaphysique de l'éthique.* Mais cette métaphysique, qui trouve sa dernière expression dans la doctrine bizarre de la *rédemption de Dieu*, lui paraît succomber sous les contradictions. Hartmann établit entre Dieu et l'homme tantôt une identité foncière, tantôt une distinction radicale; lui qui a si bien réfuté l'hédonisme, il conçoit sous une forme hédoniste le rapport entre Dieu et l'homme. Mais son étude sert à faire voir la valeur propre de la moralité. Celle-ci est présupposée par la recherche même d'un fondement métaphysique. Quelle que soit la *matière* de la moralité, la *forme*, c'est-à-dire le devoir absolu, s'impose à nous comme l'essence de notre nature. Après avoir cherché la moralité en dehors de nous, dans la société, dans l'évolution du monde, dans un principe transcendant, c'est en nous que nous la découvrons; et ce dualisme n'exclut pas un

certain monisme, l'identité de notre volonté avec la volonté qui est en œuvre dans la nature et dans l'histoire.

Prof. G. T. Ladd. — *La base philosophique de la littérature.* Dans cette leçon professée à Yale University, M. Ladd s'efforce d'établir qu'en dépit des protestations de certains artistes, la littérature a une base philosophique, et que tout artiste véritable est doublé d'un philosophe; ce qui ne veut pas dire que la philosophie fasse directement la loi à la littérature, mais que celle-ci s'inspire des idées exprimées par la philosophie. Cette base philosophique, c'est l'âme humaine tout entière, avec ce qu'elle renferme de plus humain et de plus divin tout ensemble. Il n'y a pas de littérature sans le langage, sans la forme et sans les idées. De là une triple philosophie ayant la littérature pour objet. La philosophie du langage devra considérer les mots comme des êtres vivants, et non comme des choses mortes; le langage exprime l'âme et conserve les sentiments des générations disparues. L'homme, seul des vivants, s'éprend de la forme pour la forme; mais la forme littéraire, elle aussi, est mobile et comme moulée sur l'âme. Enfin les idées littéraires sont des idées d'évaluation (ideas of value), relatives soit au bonheur, soit à l'exaltation de l'âme dans son aspiration vers l'infini, soit à l'excellence morale. Ces trois sortes d'idées ne peuvent être complètement séparées; ainsi pas de littérature purement naturaliste, ni de grandes œuvres étrangères à la moralité. — En résumé, littérature et philosophie sont les guides de l'âme vers l'idéal.

Dr Henry Davier. — *Le concept de substance.* Le sort de la métaphysique est lié à celui de la distinction entre ces deux éléments de la connaissance, conception et perception. C'est à la lumière de cette distinction qu'il convient d'examiner les expériences psychologiques, dans lesquelles le concept de *substance* se trouve impliqué. — L'histoire même de la pensée philosophique, depuis les premiers Ioniens, nous montre que la perception sensible enferme le concept de substance; ce concept est équivalent à celui d'*activité*. — L'expérience interne retrouve cette conception de la substance, comme *activité personnelle*. — Enfin, la notion générale de la connaissance enveloppe la conception d'un rapport entre le sujet et les choses, c'est-à-dire d'une *inter-activité*; et cette inter-activité suppose l'identité substantielle entre le sujet et les choses. — Cette triple expérience est en opposition directe avec la critique kantienne, et la conception de la substance comme *activité* et *cause de soi* se rapprocherait plutôt de la pensée spinoziste. — Cette étude est une sorte de préparation à la métaphysique du réel. Comme le dit William James, une philosophie ne peut se passer de la catégorie de *substance*.

Prof. George H. Mead. — *Suggestions en vue d'une théorie des disciplines philosophiques.* Le principal objet de cet article paraît être la détermination de la véritable nature de l'état psychique. La formation de cet état est une analyse de l'expérience, une mise en œuvre de l'attention, la reconstruction d'un monde nouveau offert à notre

activité. L'expérience immédiate n'offre rien de proprement psychique, et la psychologie expérimentale n'atteint rien de tel; la réduction du monde de l'expérience à des éléments psychiques est affaire d'épistémologie, et non de psychologie; la psychologie véritable est celle, par exemple, que l'on trouve dans le chapitre de William James sur le *courant de la conscience*. Logique inductive et déductive, métaphysique et éthique sont également modifiées de ce point de vue.

PROF. FRANK THILLY. — *La Conscience*. L'étude de la conscience morale est avant tout une recherche psychologique sur les éléments de cette conscience. Nous trouvons dans cette recherche des sentiments et des impulsions, qui déterminent des jugements. Le sentiment de l'obligation, et les sentiments d'approbation et de désapprobation, avec les jugements qui les traduisent, distinguent la conscience morale de tout autre état de conscience. Ces jugements et sentiments ne sont pas plus innés que les jugements et sentiments de toute sorte. Ils sont attachés à l'idée de certains actes par une expérience, soit de l'individu, soit de l'espèce, et il est probable que, par suite de l'hérédité, ils peuvent devenir de véritables instincts. Quant à l'origine première de ces sentiments, la psychologie doit se déclarer incompétente. L'évidence des jugements moraux, conséquence de leur dérivation empirique, procède par là même du caractère *analytique* de ces jugements.

PROF. W. A. HEIDEL. — *Métaphysique, Éthique et Religion*. Le problème de la religion a été posé toujours en termes *ontologiques*; il serait plus sûr de le poser en termes *psychologiques*. — La psychologie actuelle, à la suite de William James, considère l'esprit comme un mécanisme téléologique. C'est donc comme un système de moyens et de fins qu'il faut envisager métaphysique, morale et religion. — Le mécanisme de l'esprit a l'action pour terme; mais, dans le progrès vers l'action, la pensée peut s'arrêter pour envisager l'expérience dans son ensemble et l'expliquer; c'est le rôle de la pensée *métaphysique*. Mais ce but ainsi assigné à la pensée est tout abstrait, tant que l'hypothèse ne se trouve pas rapportée à nouveau à l'expérience en vue de la vérification, ce qui lui assure un caractère concret. — La pensée conçoit aussi l'action de façon idéale et organise le moi en vue de la réalisation de cet idéal; tel est le rôle de la pensée *morale*. L'idéal moral est, d'ailleurs, personnel, comme le moyen qui doit le réaliser. C'est le moi qui se dédouble ici en idéal et réel. — Enfin, la pensée conçoit cet idéal à titre personnel encore, mais en séparant cet idéal du moi et en le rendant ainsi inaccessible; tel est le rôle de la pensée *religieuse*. Cette distinction entre Dieu et l'homme est surtout sensible chez le Sémite; l'Aryen a le sentiment de l'activité, et il modifie son idéal à mesure par la conception même qu'il s'en fait. — Bref, le problème religieux n'est pas un problème *ontologique*, car la catégorie de l'*être* demande à être interprétée en termes *téléologiques*.

FR. PAULHAN. — *La Philosophie française contemporaine*. La philosophie française actuelle apparaît à M. Paulhan comme divisée en

doctrines innombrables et personnelles; les anciennes écoles ont en somme cessé d'exister, bien que l'on puisse encore distinguer deux tendances, l'une spiritualiste et idéaliste, la seconde matérialiste et positiviste, la troisième enfin conciliatrice. Cette division ne lui semble pas mauvaise; la ruine des écoles contribue à rapprocher les esprits. La conciliation, représentée en particulier par M. Fouillée, ne peut s'opérer que par une intelligence exacte du point de vue et des aspirations représentées par chaque doctrine. Ces diverses aspirations sont également légitimes; et elles répondent à ces deux besoins permanents, besoin de l'idéal et besoin du réel. Le partage des penseurs entre les doctrines a surtout pour principe la nécessité de la division du travail. — Pour ce qui est du détail, M. Paulhan note le rapprochement qui s'est effectué entre la philosophie et les sciences (les sciences physico-chimiques moins que les autres), et cela plutôt du fait des philosophes que de celui des spécialistes. Il note aussi l'importance croissante de la psychologie, et surtout de la sociologie; il montre que cette dernière science ne s'est pas encore nettement détachée de la philosophie, et il ne croit pas que ce détachement absolu soit désirable, tant à l'égard de la philosophie que de la sociologie elle-même et de la psychologie, ajoutons des autres sciences. A propos des théories sociologiques opposées de MM. Tarde, Durkheim et de Roberty, il illustre par un exemple sa thèse de la conciliation des doctrines, et il fait voir les analogies et les différences qui existent entre les diverses disciplines, comment un même principe, celui de finalité, peut être employé dans les différents domaines. — En ce qui concerne l'influence des idées philosophiques sur le public, il ne croit pas que cette influence soit directe; on lit peu de philosophie en France. Mais les divers mouvements contemporains, renaissance de l'idéalisme et du mysticisme, nationalisme, antisémitisme, ont leur source dans les diverses tendances philosophiques.

PROF. E. B. MC. GILVARY. — *La Société et l'Individu.* Les sciences de la nature cèdent de plus en plus le pas aux sciences sociales, et elles-mêmes sont sociales par leur origine et par leur fin. Quel est donc le rapport de l'individu à la société? — Deux réponses exclusives ont été faites à cette question, celle de l'*individualisme* et celle du *communisme* (priorité de la société à l'égard de l'individu). La théorie individualiste est symbolisée par l'atomisme, exprimée par Hobbes, traduite au point de vue épistémologique par les thèses de Kant et de Leibniz, réalisée par la race anglo-saxonne. La théorie communiste est symbolisée par la relation de la machine et de ses rouages, traduite au point de vue épistémologique par certains systèmes monistes, réalisée par la politique de Bismarck. — Mais la vérité s'obtient par l'organisation des théories partielles. Ni l'individualisme ni le communisme ne doivent être exclusifs. Il n'y a ni société ni individu, mais une société d'individus. L'unité sociale est le *socius*. Cette théorie est symbolisée par le rapport de chaque organe à l'organisme

tout entier. — L'auteur voit la confirmation de cette thèse dans l'histoire des droits inaliénables de l'individu si souvent aliénés, dans la formation sociale de la conscience enfantine, dans le caractère social de la vérité. — Il applique cette thèse au problème de la souveraineté, laquelle réside dans l'individu *social*; au problème des droits de l'homme, lesquels sont relatifs à l'état de la conscience sociale; enfin au problème de la pénalité, conciliant par là la théorie de la rétribution avec celle de la défense sociale.

Dr A. K. Rogers. — *La conception hégélienne de la pensée.* M. Rogers étudie surtout dans cet article la conception que se fait Green des rapports entre la pensée et l'univers réel. Il montre l'ambiguïté de ce terme *pensée*, la difficulté qu'il y a à identifier l'univers réel avec un système de relations abstraites, en faisant abstraction de tout élément sensible, du *sentiment* comme tel. Si ce mode d'explication peut sembler satisfaisant à l'égard du monde extérieur, il est certainement insuffisant à l'égard de nous-mêmes. La vie consciente est un processus téléologique, dans lequel la pensée abstraite ne joue qu'un rôle secondaire. D'ailleurs, la réduction de l'univers à la *pensée* suppose que le concept du *temps* a été mis entièrement de côté, et cela est impossible; dans la vie même de Dieu, la notion du temps intervient encore. — Au lieu de réduire l'univers à la pensée, il vaut mieux l'identifier avec l'*expérience*, faisant entrer dans l'expérience un double élément, matériel et formel. L'univers est sans doute *intelligible*, mais rien ne prouve qu'il soit une conscience analogue à la nôtre; il faut distinguer entre la *pensée* et l'*objet* pensé. Si l'on interprète la dialectique hégélienne dans le sens *logique* de la reconstruction de l'univers par le passage d'une catégorie inférieure à une catégorie supérieure, et non dans le sens *métaphysique*, l'hégélianisme est la méthode de tous les philosophes, et il n'a pas été découvert par Hegel.

Dr Albert Lefèvre. — *L'amour-propre et la bienveillance dans le système de Butler.* Butler a essayé de surmonter le dualisme entre l'action égoïste et l'action altruiste, par sa conception d'un *moi social*; l'amour-propre enveloppe la bienveillance, et la bienveillance enveloppe l'amour-propre; l'un et l'autre entrent comme éléments dans la vertu; l'un et l'autre sont les formes de la raison. La nature humaine est un tout organique; mais le caractère rationnel de la recherche du bonheur pour soi ou pour autrui ne doit pas nous faire considérer cette recherche comme l'essence même de la moralité. Butler n'est pas un utilitaire; il reconnait la valeur supérieure du devoir, ainsi que Kant; mais, voyant plus nettement l'unité de l'homme, il est plus complet que Kant à certains égards.

Prof. D. G. Ritchie. — *Nature et Esprit.* Critique très sévère de l'ouvrage de M. James Ward, *Naturalism and Agnosticism.* M. Ritchie attaque surtout la méthode de Ward. Celui-ci, au lieu de prendre la question du spiritualisme et du théisme d'un point de vue épistémo-

logique, préfère s'attacher à l'examen direct des sciences de la nature; et il croit trouver une preuve en faveur du théisme dans les lacunes de ces sciences. Or c'est là, selon M. Ritchie, une méthode défectueuse, puisqu'un progrès nouveau des sciences ferait disparaître ces lacunes. D'ailleurs, l'universalité d'une loi, comme celle de la conservation de l'énergie, peut très bien être maintenue contre Ward. — L'adoption de la thèse lamarckienne contre la thèse de Weismann ne nous conduirait pas, ainsi que le pense Ward, à un *spiritualisme*, mais seulement à un *animisme* comme celui d'Aristote. — D'une façon générale, Ward ne voit pas assez nettement que les sciences ont affaire aux causes purement matérielles et formelles, et non aux causes efficientes et finales, lesquelles ont rapport à la pratique. Toute science, même la psychologie, est générale, et elle doit exclure les catégories d'ordre individuel. Ainsi le mécanisme est coextensif à la science, et celle-ci n'admet pas la finalité. — La thèse de Ward relative à la *contingence* le conduirait logiquement à un *pluralisme* analogue à celui de Lotze et de Lutoslawski, et non à un *monisme*, tel que Ward veut l'établir. — Enfin Ward n'a pas, comme il s'en flatte, surmonté le *dualisme*; il en a introduit un nouveau, celui de l'expérience *individuelle* et de l'expérience *universelle*.

Dr Warner Fite. — *La conception associationniste de l'expérience.* Une théorie ne se développe que sous l'influence des théories opposées. C'est ainsi que l'*associationnisme* se transforme sous l'influence de l'*aperceptionnisme*. — L'associationnisme se donne comme l'expression même de l'*expérience*; mais il suppose un ordre fixe dans cette expérience, et cet ordre n'est pas un objet d'observation. L'aperceptionnisme établit très bien que nous déterminons cet ordre au moyen d'hypothèses préconçues et d'expériences voulues. Le fait de l'*attention* détruit la thèse associationniste. — Il est vrai que l'associationisme explique la formation même de ces hypothèses et de cette attention par l'expérience. Mais il ne peut plus s'agir ici d'une expérience *consciente*. L'associationnisme ne peut se maintenir qu'à titre de théorie *physiologique*; les *données* de l'expérience seront pour lui les *stimulants* physiologiques, et non les *sensations*. C'est ce que montre très bien l'histoire de la théorie depuis Locke et surtout Hartley jusqu'à Spencer, Ziehen et Münsterberg; l'élément idéaliste de Berkeley est de plus en plus mis de côté. — Ainsi l'associationnisme n'est pas l'expression de l'*expérience*; il *suppose* une théorie *mécaniste* de l'univers.

Prof. James Sully. *Prolégomènes à une théorie du rire.*

Pour expliquer le rire de façon exacte, il faut savoir le goûter et savoir réfléchir. Aussi l'auteur se défie-t-il des théories trop raffinées, surtout lorsqu'elles sont de nature métaphysique. Il raille (peut-être un peu légèrement) les théories de Hegel et de Schopenhauer; il condamne en bloc les essais allemands, bien qu'il examine avec une certaine sympathie la théorie de Lipps. Bref, la théorie du rire est encore

à faire. Il ne faut pas oublier que le rire est une réaction immédiate, et que, d'autre part, il renferme des éléments physiologiques. Somme toute, seul un Anglais (entendons par là M. James Sully) est capable de traiter du rire, car l'Angleterre est le pays de l'*humour*. Mais l'humour est-il le rire? (M. Sully reconnaît qu'il faut s'élever au-dessus des particularités nationales.)

Prof. John Grier Hibben. *Les modes pratiques de l'inférence*

L'inférence *réelle* ne se ramène pas aux canons de la syllogistique *formelle*. Le syllogisme réel est un enthymème ; la règle du nombre des termes ne s'applique pas nécessairement à lui ; de plus, il procède d'une manière plus synthétique, par fusion des termes plutôt que par distinction. Son critère est qualitatif plutôt que quantitatif ; il consiste dans le développement d'une connaissance implicite. — L'induction y joue un rôle capital. Il serait bon de compléter par l'étude de cette logique réelle l'étude de la logique formelle, afin de ne pas dégoûter les étudiants de la logique, et aussi par crainte de leur fausser l'esprit.

Dr Albert Lefèvre. *La théorie de Butler sur la conscience et l'obligation*. Dans ce nouvel article, nous voyons que Butler n'est pas, comme on l'a soutenu, un simple psychologue occupé à rechercher le critère *de fait* des actions vertueuses. C'est un philosophe *rationaliste*, bien que son rationalisme, au lieu d'être formaliste, comme celui de Kant, tienne compte de tous les éléments du moi. L'hédonisme et la doctrine de la volonté de Dieu n'ont dans son système qu'une fin subordonnée. La moralité a une valeur par elle-même.

Hiram M. Stanley. *Les éléments de la chose*.

La physique résout la chose en un concert d'activités. La psychologie évolutionniste nous montre dans le corps une expression de l'activité psychique. La science appelle donc comme complément une philosophie dynamique, et le matérialisme se résout en animisme.

Prof. John Dewey. *Degrés de la pensée logique*.

La pensée peut être envisagée comme un passage graduel du doute à la certitude. Ce passage a tout ensemble un caractère social et individuel. On débute par des idées hors de toute discussion (socialement parlant, par des coutumes) ; puis vient la discussion ; ensuite, la référence à des principes communs, la preuve ; après cela, la recherche de vérités nouvelles, l'invention. Cette manière d'envisager le travail logique semble condamner également les trois théories logiques rivales, celle d'Aristote, celle de l'empirisme, et celle des transcendentalistes.

Prof. Mary Whiton Calkins. *La psychologie envisagée comme la science des moi*. La psychologie, ou science du contenu psychique, se divise en *psychologie structurale* ou atomistique, et en *psychologie des moi conscients*. Celle-ci est bien une *science*, et non, comme le veut Münsterberg, une simple *histoire* ; elle est plus fondamentale que la psychologie atomistique ; mais, comme elle, elle se distingue de la

philosophie. Toutefois, elle constitue l'introduction naturelle à la philosophie, comme à l'éthique et à la science sociale.

Dr ARTHUR ERNEST DAVIES. *Le concept de changement.*

Du point de vue *logique*, le changement se ramène au principe de raison suffisante. Du point de vue *psychologique*, le sujet obéit à une loi de développement interne. Du point de vue *métaphysique*, au changement dans la connaissance doit répondre un changement dans les choses; et nous pouvons interpréter ce changement suivant une méthode psychologique, comme la poursuite d'une fin immanente.

PROF. H. N. GARDINER. *Le premier idéalisme de Jonathan Edwards.* L'originalité d'Edwards à l'égard de Berkeley est maintenue par M. Gardiner contre la thèse opposée de M. Georges Lyon. Les influences subies par Edwards sont celles de Locke, de Newton, de Cudworth; peut-être, aussi de Norris et de Descartes. Il devance la *Siris*, en subordonnant dès le début le *percipi* au *concipi*. Sa théologie de la dernière période est foncièrement en accord avec sa métaphysique de la première.

PROF. FRANK THILLY. *Locke et Descartes.* Locke est en opposition de principes avec Descartes; et c'est bien à la théorie cartésienne des idées innées qu'il s'attaque. Il ne se méprend pas sur le sens de cette théorie, car, en bonne logique, pensée et conscience actuelle doivent être pour Descartes une même chose.

Dr WARNER FITE. *Contiguïté et similarité.* La loi de contiguïté est une loi purement physiologique. La loi de similarité enveloppe la notion d'activité mentale, et elle ne peut, malgré les efforts de W. James, être traduite en termes physiologiques. Le problème fondamental de la psychologie consiste dans l'accord de ces deux processus opposés.

Dr R. B. PERRY. *La liberté abstraite de Kant.* La théorie de la liberté, telle qu'elle est exposée dans la *Critique du jugement*, coïncide avec l'exposé de la *Critique de la raison pure*. La liberté est une abstraction logique; c'est l'homme et le monde considérés du point de vue de leur nature éternelle et immuable, du *fait* primitif. La *liberté* kantienne ne diffère pas de la *nécessité* spinoziste. J. SEGOND.

UNIVERSITÉ DE LYON. — PRIX BIENNAUX ÉTIENNE FALCOUZ

Sujet proposé pour le concours de 1902. Faculté des lettres : « *La philosophie d'André-Marie Ampère.* Insister sur sa psychologie et présenter un examen critique de sa correspondance avec Maine de Biran. »

Les manuscrits devront être envoyés au secrétariat de l'Université (Faculté de médecine) avant le 1er mai 1902. Ils devront porter une devise qui sera répétée sur un pli cacheté contenant le nom de l'auteur du mémoire.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. LAURENCE. *Les Destinées du moi*, in-12, Paris (Soc. d'éd. scientif.).

L. BUCHNER. *A l'aurore du siècle*, trad. Laloy, in-8. Paris, Schleicher.

V. HENRY. *Le langage martien : étude analytique de la genèse d'une langue*, in-8. Paris, Maisonneuve.

L. PRON. *Influence de l'estomac sur l'état mental*, in-8. Paris, Rousset.

A. MATTEUZZI. *Les facteurs de l'évolution des peuples*, trad. de l'italien, in-8.

FOURNIÈRE. *Essai sur l'individualisme*, in-12. Paris, Alcan.

A. THOMEREAU. *Pensées et notes philosophiques*, in-12. Paris (Brochure).

M. GRIVEAU. *La sphère de beauté*, in-8. Paris, Alcan.

HERVEY DEWITT GRISWOLD. *Brahman : a study in the History of Indian Philosophy*, in-8. New-York, Macmillan.

E. B. TITCHENER. *Experimental Psychology : a Manual of Laboratory Practice*, 2 vol. in-8. New-York, Macmillan.

VOGT. *Entsthehen und Vergehen der Welt als kosmischer Kreispogress*, in-8. Leipzig, Wiest.

A. KUHTMANN. *Maine de Biran : Beitrag zur Gesch. der Metaphysik und der Pychologie der Willens*, in-8. Bremen, Nötsler.

GOLDSCHMIDT. *Kantkritik oder Kantstudium*, in-8. Gotha, Thienemann.

GUTTLER. *René Descartes Meditationes, mit Anmerkungen*, in-8. München, Beck.

BROCKDORFF. *Die Probleme der räumlichen und zeitlichen ausdehnung der Sinnenwelt : Vortrag*, in-12, Hildesheim, Gersterberg.

TH. LIPPS. *Psychologie : Wissenchaft und Leben Festrede*, in-4°. München, Roth.

BENDA. *Il pensiero mistico*, in-8. Milano, Sandron.

B. CROCE. *G. Vico primo scopritore della Scienza estetica*, in-8. Napoli.

VIDARI. *Problemi generali de etica*, in-12. Hopli, Milano.

TORCI. *Il materialismo psicofisico*, in-8. Napoli, Tessitore.

FAGGI. *Il materialismo psicofisico*, in-8. Palermo, Reber.

